

www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الفلسفة الإسلامية عرض ونقد



د. محمد فوزي
أستاذ العقيدة والأديان بجامعة الأزهر وأم القرى

رَفْعُ

عبد الرحمن النجدي

أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

رَفْعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

الفلسفة الإسلامية

عرض ونقد

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى ١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م

دار الكتب المصرية
فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشؤون الفنية

مزروعة، محمود محمد
الفلسفة الإسلامية عرض ونقد
تأليف محمود محمد مزروعة
القاهرة، دار اليسر ٢٠١٧م.
٣٥٦ص، ١٧ × ٢٤سم.
٩٧٨٩٧٧٧٩٤٠٤٤٣ تدمك
١- الفلسفة الإسلامية
أ - العنوان

١٩٩

دار اليسر للنشر والتوزيع غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره وإنما يعبر الكتاب عن آراء مؤلفه.

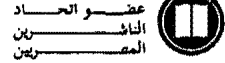
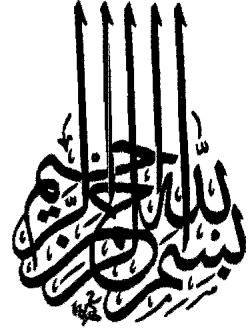
يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأية وسيلة تصويرية، أو إلكترونية، أو ميكانيكية، ويشمل ذلك: التصوير الفوتوغرافي، والتسجيل على أشرطة، أو أقراص مضغوطة، أو استخدام أية وسيلة نشر أخرى بما في ذلك: حفظ المعلومات واسترجاعها، دون إذن خطي من الناشر.

٢٠ ش عبد العزيز عيسى، المنطقة التاسعة، الحي الثامن
مدينة نصر، القاهرة، جمهورية مصر العربية
تليفون: ٠٢ ٢٤٧٠٩٢٦٩ - محمول: ٠١٠٦٢٢٧١٢٠٨
فاكس: ٠٢ ٢٤٧١٤٨٠١ - خدمة عملاء: ٠١١١٨٠٠٦٠١

www.dar-alyousr.com

[Email: alyousr@gmail.com](mailto:alyousr@gmail.com)

info@dar-alyousr.com



عضو اتحاد
الناشرين
المصريين

رقم الإيداع

٢٠١٧/١٤١٦٨

ترقيم دولي

978-977-794-044-3

الفلسفة الإسلامية

عرض ونقد

الفلسفة الإسلامية

عرض ونقد

تأليف

أستاذ الدكتور

محمد بن محمد بن زواعة

أستاذ العقيدة والأديان بجامعة الأزهر، وأم القرى



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ الْمَوَدَّعَ الْوَدَّعَ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
خَلَقَ الْمَوَدَّعَ الْوَدَّعَ

تمهيد



يتفق المؤرخون للفكر الإنساني في أن الفكر اليوناني قد جاء في وقت متأخر جداً بالنسبة للفكر الشرقي بعامة، والفكر المصري بخاصة.

فالفكر اليوناني لم يكمل الألف الأولى قبل الميلاد، بينما الفكر الشرقي فيما بين النهرين، وفي الهند، وفي مواطن أخرى كثيرة قد ترك آثاره الباقية قبل الميلاد بألاف السنين، فإذا ما انتقلنا إلى الفكر المصري فإننا نجد أنه قد سجّل آثاره الثقافية والحضارية قبل الميلاد بسبعة آلاف سنة، أو تزيد.

وقد خلّدت تلك الآثار فيما دونه المصريون منحوتاً من نُصُبٍ وتمائيلٍ وأهراماتٍ وقصورٍ، وبما دونوه مكتوباً على التماثيل والنُصُب، وأوراق البردي وغيرها، وفيما خلّفوا من آثار علمية أذهلت العلماء في كل العصور، وبخاصة في جوانب الطب والتحنيط، والهندسة المعمارية.

وقد كان الفكر الشرقي بعامة- والمصري بخاصة- يعالج في ثناياه أهم المشكلات الفلسفية، من حيث عُنِي بالبحث عن الحقيقة والحكمة، وتناول بالبحث الأسئلة التي تثار دائماً حول الكون بدايةً، ونهايةً، وهدفاً، ومصيراً، فالفكر الشرقي تضمّن بحث هذه المشكلات، ووضع لها الإجابات التي كان يراها صائبةً، وهي إجابات تستحق كثيراً من التقدير والإعجاب إذا ما قورنت بما وضعه فلاسفة اليونان وخلفاؤهم حتى في العصر الحديث إجابةً عن هذه التساؤلات.

فلقد توصل الفكر الشرقي إلى إثبات الألوهية، وأثبت التوحيد المطلق في بعض مراحلها، ولم يكن في مرحلة من مراحلها تفكيراً ملحدًا كذلك الفكر الذي أفرزه بعض فلاسفة اليونان، والذي ظلت آثاره تطفو على السطح عند كثير من خلفائهم من فلاسفة الغرب ومفكره، الذين تتميز فلسفاتهم في كثير من جوانبها بالإلحاد والعبث.

وعلى الرغم من ذلك يذهب مؤرخو الفلسفة الغربيون ومن دار في فلکهم إلى أن تاريخ الفكر إنما يبدأ بالفكر اليوناني، وأن الفكر الشرقي الذي سبق الفكر اليوناني بألاف السنين لا يعتبر فكراً فلسفياً، ولا يدخل أصحابه في عداد المفكرين، أو الفلاسفة.

أما السبب الذي من أجله لم يعتبر هؤلاء المؤرخون الفكر الشرقي فكراً فلسفياً؛ فذلك أنه لم تنطبق عليه القاعدة التي وضعوها، والتي بها يميّزون بين ما هو فكر فلسفي، وما هو فكر غير فلسفي.

هذه القاعدة التي تقول: إن الفكر الفلسفي هو ما زاوله صاحبه للذة الفكرية فقط، أو كما يقولون: ما كان فيه الفكر للفكر فقط، لا لشيء آخر، وهم يريدون بذلك: أن يكون المفكر مجرداً من أي هدف، أو غاية يسخر فكره لها، خلا ما يجده من لذة وسعادة ناشئين عن مزاولته الفكر، أو نابعتين من العملية الفكرية ذاتها.

يقول الدكتور توفيق الطويل: «اتفق جمهرة الباحثين على أن الشرق القديم قد سبق إلى ابتداء حضارات إنسانية مزدهرة ناضجة، تجمع بين علم عملي يقوم على التجربة والمشاهدة، وتفكير ديني يستند إلى النظر العقلي المجرد؛ فلقد توصل حكماء الشرق القديم إلى إحداث صناعات، وإقامة فنون وعلوم عملية كالرياضيات والميكانيكا والفلك والكيمياء وغيرها، واهتدى حكماء الشرق - منذ الماضي السحيق - بالتفكير النظري الديني إلى وجهات من النظر في الكون وخالقه، وأصل الموجودات ومصيرها، وخيرية الأفعال وشريتها، ولكن هذه الوجهات من النظر كانت في العادة تهدف إلى الخلاص من الشر والنجاة من الألم الناجم عنه، بالإضافة إلى أن هذا النوع من التفكير قد تولّد عن نزعة التدين الفطرية في طبائع البشر.

وجاءت فلسفة اليونان فتناولت المجالات التي غزتها حكمة الشرق من قبل مع اختلاف في بواعث التفكير؛ إذ قصد اليونان إلى كشف الحقيقة عن طريق النظر العقلي بباعث من اللذة العقلية وحدها؛ لذلك قيل: إن الفلسفة بمعناها التقليدي قد نشأت على يدهم»^(١).

(١) مشكلات فلسفية، لتوفيق الطويل وآخرين، مطبعة جريدة الصباح ١٩٥٤م (ص ٣-٤).

ويقول أحمد أمين - مشيرًا إلى ذلك في كلامه عن اليونان - : «تمتاز علومهم وفلسفاتهم بميزة يكاد يجمع عليها مؤرخو الفلسفة، وهي: أن اليونان كانوا يبحثون وراء الحق للحق، على حين أن كثيرًا من الأمم كانت تتفلسف لما يتبع الفلسفة من فوائد مادية، أو لتأييد قضايا دينية.

ومن ثمَّ لم يشاءوا أن يعدُّوا الآراء الهندية، أو المصرية، أو الصينية، أو الأشورية، أو البابلية فلسفة؛ لأنهم شرطوا في الفلسفة البحث وراء الحقيقة المجردة في حرية تامة تسمو عن المادة»^(١).

وبناء على هذه القاعدة أخرج هؤلاء المؤرخون الفكر الشرقي من عداد الفكر الفلسفي، وقالوا: إنه فكر كانت الدوافع إليه أمورًا أخرى غير ما يجده المفكر من لذة أثناء عملية التفكير؛ ذلك أن الفكر الشرقي فكر إلهي، يبدأ وينتهي في إطار الألوهية، والجزاء من ثواب وعقاب، وقالوا: إن كل ما أنتجه الفكر الشرقي إنما هو بدافع الخوف والرهبة من الإله، أو الآلهة، وبدافع البحث عن السبيل إلى نيل ثواب الإله والنجاة من عقابه، فهذا التفكير - إذن - لم يكن فكرًا لذات الفكر، ولم يكن الدافع إليه هو اللذة الفكرية فحسب، بل كان الدافع إليه شيئًا آخر، هو العقيدة الدينية، بحيث لو لم يكن ذلك الدافع - الذي هو التدين - موجودًا لكان محتملاً أن يمسك أصحابه عن التفكير في المشكلات الفلسفية التي عالجوها بدافع من التدين، ولكان محتملاً ألا يكون لديهم أي إنتاج فكري معتبر.

لذا فلا يمكن أن يعتبر هذا الفكر فلسفيًا، ولا أصحابه فلاسفة؛ لأنهم ما فكروا إلا تحت ضغط الخوف والرهبة من الإله، وإذن فما هم مفكرون بطبعهم، بل محتاجون إلى دافع ومحرك من خارج ذواتهم، ومثل هؤلاء لا يستحقون شرف الانتساب إلى الفلاسفة.

وعلى النقيض من ذلك فكرو اليونان الذين بدأوا بالتفكير المادي الطبيعي، يبحثون عن أصل الكون ومادته، ومم نشأ؟ وكيف نشأ؟... إلخ.

بهذا المقياس أخرج مؤرخو الفلسفة الغربيون الفكر القديم من حظيرة الفلسفة، ولم

(١) ضحى الإسلام، لأحمد أمين، دار الكتاب العربي (١/٢٥٤).

يبقوا إلا على الفكر اليوناني فقط.

وذلك منهم تعصب جنسي مقيت، بعيد عن منهج العلم ونزاهة العلماء، ولو أنصف هؤلاء لعكسوا القضية تمامًا؛ فإن الفكر العابت الذي لا يحقق هدفًا، ولا ينزع إلى أداء رسالة جدير به ألا يُعدَّ فكرًا، وجدير بنا ألا نسلك أصحابه في عداد المفكرين؛ فإن العقل ما عدَّ ميزة الإنسان الكبرى عن بقية الحيوانات إلا لأن له رسالةً هي فوق العبت والضرب في بيداء البحث دون هدف، أو غاية.

وجدير بنا أن نزن قيمة الفكر بما يسعى إلى تحقيقه من هدف وغاية، ويكون شرفه على قدر شرف الغاية التي يسعى إلى تحصيلها، وعلى قدر الدافع الذي دفعه والمحرك الذي حركه لتحقيق الغايات الشريفة.

إذا تحققنا ذلك فلا ريب أننا واضعون الفكرَ الشرقي في مكانة لا يرقى إليها - ولا يدانيها - فكر اليونان في معظم إنتاجه؛ ذلك أن الفكر الشرقي كان دافعه أسمى دافع، وكانت غايته أجلَّ غاية، فما دفعه إلى البحث إلا الرغبة في معرفة ذاته، ومعرفة الكون حوله، ولقد أوصله ذلك إلى إثبات إله لذلك الكون، وقد وصل في بعض حالاته إلى إثبات التوحيد الخالص، وقد وصل إلى إثبات قضية الجزاء والثواب والعقاب، وهو حين وصل إلى ذلك ركز همه في البحث عن الطريق التي بها ينال رضا الإله، وينجو من عقابه، وبمعنى آخر: كان هدفه نيل السعادة في الدنيا والآخرة، ولعمري إن هذه لغاية من أشرف الغايات، بل هي أشرفها إطلاقًا، وإن كان الفكر الشرقي قد ضل الطريق إليها حين عدَّد وأشرك، ولكنه على أي حال تفكير يسمو كثيرًا عن التفكير المادي الملحد.

يقول (أرنولد توينبي) - مشيرًا إلى إلحاد الفلسفة الإغريقية في كثير من أطوارها - : «... ذلك أن الفراغ الديني يشبه التجويف في قلب الثقافة الهيلينية التي فرضها الإغريق مؤقتًا على العالم، وقد تجلى هذا - أخيرًا - في حضارتنا الغربية المسيحية بالصورة التي أعدت بها هذه الحضارة للتصدير إلى الخارج»^(١).

(١) الحضارة في الميزان، لأرنولد توينبي، ترجمة: محمود الشريف (ص ٢١).

أما الفكر اليوناني فقد بدأ بالفلاسفة الطبيعيين، وفكرهم كان ماديًا ملحدًا في مجمله. ولم يهتم الفكر اليوناني بالدين ويبحث قضية الألوهية إلا في مرحلة تالية، ولقد كان من نتائج الفكر المادي لدى اليونان أن انتشر الفكر السوفسطائي الذي هو - في حد ذاته - دليل من أظهر الأدلة على مدى الضلال والعبث الذين سقط في حمتهم الفكر اليوناني في وقت كان فيه الفكر الشرقي قد مضى عليه آلاف السنين في بحث جاد متواصل؛ سعيًا وراء الحقيقة، أو الحكمة.



نشأة الفلسفة الإسلامية

لم يكن لدى العرب قبل الإسلام فكر فلسفي، وألمحنا إلى أنه من بين الأسباب في ذلك: أن العرب كانوا- في جملتهم- أميين لا يقرأون، ولا يكتبون، وأن عقولهم كانت أسيرة أنماط محدودة من العادات والتقاليد والأعراف، وأنهم كانوا يعيشون حياة ملؤها القلق والاضطراب وعدم الشعور بالأمن والاستقرار.

ولقد جاء الإسلام ففضى على كل هذه العوامل التي عاقت انطلاقة الفكر لدى العرب، وأمدَّ العرب بما جعلهم رُوَادًا في شتى أنواع العلوم والمعارف ما كان منها نظريًا وما كان عمليًا.

فالإسلام قضى على الأمية، ودفع المسلمين إلى تعلم القراءة والكتابة، وغرس فيهم ملكة التدوين، ولقد بُعث محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وفي قريش - كما يذكر البلاذري^(١) - سبعة عشر رجلًا يقرأون ويكتبون، وحين بُعث رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رغب فيمن يكتب له الوحي، بالإضافة إلى أن نشر الدين والحفاظ على كتابه، ورغبة الصحابة في حفظ كتاب الله دفعت بالكثيرين إلى تعلم القراءة والكتابة وتعليمها أولادهم؛ لذلك كله كانت عناية رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بنشر معرفة القراءة والكتابة بين الصحابة عناية فائقة، ومن المعروف: أنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد جعل فداء من يقرأ ويكتب من أسرى بدر أن يعلم عشرة من صبيان المسلمين القراءة والكتابة^(٢).

فكان حرص المسلمين على تعلم كتاب ربهم، والتفقه في دينهم يدفع الكثيرين منهم إلى تعلم القراءة والكتابة.

بل إن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يبحث أصحابه على تعلم لغات الأقاليم الذين يتعاملون معهم؛ لما في ذلك من النفع للإسلام والمسلمين، ولقد ورد في البخاري عن زيد بن ثابت

(١) فتوح البلدان، للبلاذري (ص ٤٧١).

(٢) أخرجه أحمد (٢٢١٦) من حديث ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا.

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: «أَتَيْتُ بِي إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَقْدَمَهُ الْمَدِينَةَ، فَقِيلَ: هَذَا مِنْ بَنِي النَّجَارِ، وَقَدْ قَرَأَ سَبْعَ عَشْرَةَ سُورَةً، فَقَرَأْتُ عَلَيْهِ فَأَعْجَبَهُ ذَلِكَ، فَقَالَ: تَعَلَّمَ كِتَابَ يَهُودٍ؛ فَإِنِّي مَا آمَنْتُهُمْ عَلَى كِتَابِي، فَفَعَلْتُ، فَمَا مَضَى لِي نِصْفُ شَهْرٍ حَتَّى حَذَقْتُهُ، فَكُنْتُ أَكْتُبُ لَهُ إِلَيْهِمْ، وَإِذَا كَتَبُوا إِلَيْهِ قَرَأْتُ لَهُ»^(١)، والأمثلة على ذلك كثيرة.

هذا إلى أن الذين دخلوا الإسلام من غير العرب اجتهدوا في تعلم العربية قراءة وكتابة؛ ليتفقهوا في دينهم الجديد، وبذلك كان الإسلام حرباً على الأمية لدى المسلمين، ولدى أهل البلدان التي فتحها المسلمون.

ولقد حرر الإسلام العقل من نطاقه الضيق (نطاق العادات والتقاليد)، وقضى على قاعدة:

﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٢].

ودعا الناس إلى استعمال عقولهم، وإطلاقها من أسار التقليد الأعمى، وفرض على المسلمين النظر في آلاء الله، فقال سبحانه وتعالى:

﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥].

وقال سبحانه وتعالى:

﴿قُلْ أَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [يونس: ١٠١].

وقال - تعالى -:

﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦].

ولم يقف الإسلام عند هذا الحد، وإنما أمدَّ الإنسان بمجالات النظر المتعددة، فقال -

تعالى -:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ۗ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ٩٠-٩١].

وقال - تعالى - :

﴿ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ﴾ [الطارق: ٥].

وقال - تعالى - :

﴿ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ ﴾ [عبس: ٢٤].

وبالإضافة إلى هذا المجال الخصب للنظر والتدبر، فلقد نشر القرآن الكريم أمام الإنسان من قصص الماضين ما يشحذ همة العقل على النظر، والتذكر والاعتبار والاعتاظ.

ومن أظهر الدلائل على تقدير الإسلام للعقل، وحثه على العمل: أن الإسلام قد استفز عقول الناس للبحث عن البراهين التي تثبت صدق ما هم عليه، يقول - تعالى - :

﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [البقرة: ١١١].

ويقول - تعالى - :

﴿ أَنْتَوْنِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَنْزِرْهُ مِنِّي إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [الأحاف: ٤].

بل إن القرآن قد عرض لأشهر العقائد الباطلة التي كانت تشيع في المجتمع العربي، فعرضها - كما يعتقدونها أصحابها - ثم رد عليها بما يبطلها عقلاً وفطرةً، وكذلك تناول القرآن الكريم كل ما كان يثيره أعداء الإسلام من شُبهه، وردَّ عليها بأسلوب برهاني مقنع، من ذلك: قوله - تعالى - :

﴿ أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ ﴿٧٧﴾ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ. قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْشَأْتُم مِّنْهُ تُوقَدُونَ ﴿٨٠﴾ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ﴾ [يس: ٧٧-٨١].

وهذا المنهج القرآني في الدعوة إلى النظر، ولفَت الأنظار إلى الكون المنشور، وسرد قصص الماضين وتوضيح ما فيها من عبر وعظات، وذكر المعتقدات الباطلة والدعاوى الكاذبة والرد عليها بهذا الأسلوب البرهاني العقلي، بالإضافة إلى ذكر العقول والألباب في القرآن الكريم في آيات كثيرة في مجال التقدير والأهمية - كل ذلك حرر العقل من نطاقه المحدود، وأمدَّ العقل بما فجَّر فيه طاقاته التي كانت حبيسة الجهل والتقاليد.

ولقد مهّد لنشأة الفلسفة الإسلامية عدة عوامل، أهمها:

١- تأثير الإسلام في معتنقيه من العرب وغيرهم:

فقد أطلق الإسلام للعقل الحرية المسئولة، ودفع الناس إلى العناية بالقراءة والكتابة والتدوين، وحرر العقل من أوامير التقليد، وغرس في المجتمع روح التعاون والتآلف؛ مما أشاع روح الأمن والاستقرار، كل ذلك كان له الأثر الأكبر في انطلاقة الفكر إلى شتى مجالات العلوم والمعارف والابتكار.

٢- الفتوحات الإسلامية:

فلقد ورث المسلمون من البلاد المفتوحة العديد من مراكز الفكر الفلسفي بجميع فروعها وجنسياتها، وكان من أشهر هذه المراكز ثلاث مدارس:

(أ) مدرسة جند يسابور:

وكان محلها مدينة خوزستان، وقد أسسها سابور الأول، وإليه تنسب، وكان سابور الأول قد اتخذها موطناً لأسرى الروم.

ولعل هذا من بين الأسباب التي جعلتها فيما بعد منبعاً للثقافة اليونانية، ثم أسس فيها كسرى أنوشروان مدرسة الطب المشهورة، وكانت تدرس في مدرسة جند يسابور الثقافة اليونانية والفارسية والهندية، وقد ظلت جند يسابور تؤدي عملها في الإسلام، كما كانت من قبل في عهد الفرس، وقد ازداد اتصال المسلمين بها في العهد العباسي وبخاصة في عهد أبي جعفر المنصور^(١).

(ب) مدرسة حران:

وحران مدينة في الجزيرة شمال العراق، وهي مدينة قديمة عاصرت اليونان والرومان والنصرانية والإسلام، وقد كانت منبعاً هاماً من منابع الثقافة اليونانية في العهد الإسلامي. وقد استفاد الخلفاء العباسيون والمجتمع الإسلامي من هذه المدرسة بعد اتصالهم بآثار مدرسة جند يسابور، وعنها أخذ المسلمون- كما أخذوا من غيرها- علوم الطب والفلك والرياضيات^(٢).

(١) ضحى الإسلام (١/ ٢٥٦).

(٢) المصدر السابق (١/ ٢٥٩).

(ج) مدرسة الإسكندرية:

وقد كانت الإسكندرية آنئذٍ عاصمة مصر الثقافية، وقد تأسس بها مذهبٌ من أهم المذاهب الفلسفية، وهو مذهب الأفلاطونية الحديثة الذي أسسه أفلوطين (٢٠٥-٢٦٩م). وقد تأثر ذلك المذهب في عناصره الأولى بالأفلاطونية والأرسطية، ثم بالرواقية، وإذا كان في أهم أفكاره يونانيًا، غير أنه امتاز باتجاهه الروحاني التصوفي وتصديه لمحاربة المذاهب المادية والرد عليها.

وعندما دخلت النصرانية مصر اتصل علماء النصرانية بمدرسة الإسكندرية وتعمَّقوا في الفلسفة، وكان النصارى يُكوّنون فرقًا متعددة كالنساطرة واليعاقبة، فاشتغل كل فريق بالفلسفة؛ ليستغلها في تأييد مذهبه، والرد على المذاهب الأخرى، حتى صار النصارى- فيما بعد- من أهم تراجمة الفكر اليوناني لهذا السبب، وأسباب أخرى لا مجال لذكرها هنا. وقد اتصل المسلمون بمدرسة الإسكندرية في العهد الأموي وفي بداية اتصالهم بالفلسفة، فنى خالد بن يزيد بن معاوية يهتم بالفكر اليوناني ويستعمل على ترجمته له مترجمًا إسكندرائيًا اسمه (اصطفن الإسكندرائي)^(١).

ويبدو أن خالد بن يزيد بن معاوية كان أول من عُني بترجمة الفكر اليوناني وذلك قبل أن تنظم حركة الترجمة في العصر العباسي فيما بعد، يقول صاحب كتاب (الفهرست): «كان خالد بن يزيد بن معاوية (٥٨٥ - ٧٠٤م) يسمى حكيم آل مروان، وكان فاضلاً في نفسه، وله همة ومحبة للعلوم، خطر بباله الصنعة فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونان ممن كان ينزل مدينة مصر وقد تفصح بالعربية، وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي، وهذا أول نقل كان في الإسلام»^(٢).

٣- المتكلمون:

فلقد بدأ المتكلمون الاتجاه إلى الفلسفة والمنطق رغبة من كل فريق في أن يتتصر لرأيه

(١) ضحى الإسلام (١/٢٦٢).

(٢) الفهرست، لابن النديم (ص ٢٤٢).

ويدحض آراء المخالفين، ثم آل الأمر بكثير من زعماء المتكلمين إلى أن صاروا هم أقرب إلى الفلاسفة منهم إلى المتكلمين، وانتحت مباحثهم إلى الفلسفة بدلاً من علم الكلام.

وصارت لهم ابتكارات لها اعتبارها في هذا الميدان، بل إن من المتكلمين من ترك ميدان الكلام إلى الفلسفة تماماً، وصار رأس الفلاسفة المسلمين، ذلك هو الكندي فيلسوف العرب، فقد بدأ متكلماً على مذهب الاعتزال، ثم آل به الأمر إلى أن أضحي أول فيلسوف إسلامي من المشاهير.

وقد تناول المتكلمون بالبحث أدق المشكلات الفلسفية، وذلك كالوجود، والعدم، والأحوال، والذات، والجوهر، والعرض، والتولد، والمسئولية الفردية ومكانها في ضوء الإيمان بالقضاء والقدر... إلخ، وما من أحد ينكر آراء النظم والعلاف من المعتزلة، بل إنه ما من أحد ينكر الغزالي الفيلسوف رغم أنه من كبار زعماء الأشاعرة، وقد اتضح ذلك بجلاء في مؤلفات كبار المتكلمين، حيث اختلطت البحوث الفلسفية بالبحوث الكلامية، حتى أضحي عسيراً أن تفرق بين ما هو كلام وما هو فلسفة، والشواهد كثيرة من مثل: كتاب (المواقف) للإيجي، و(العقائد النسفية)، و(المقاصد) للسيد... إلخ.

٤- الترجمة:

سبق أن أشرنا إلى أن الترجمة كان لها أثر كبير في نشر الفكر الفلسفي في ربوع الدولة الإسلامية، كما أشرنا إلى أثر المدارس الفلسفية المتعددة في ذلك.

ولقد بدأت حركة الترجمة في عهد مبكر على يد المترجمين من نصارى مصر الذين أحضرهم خالد بن يزيد بن معاوية، وذلك في الربع الثالث من القرن الأول الهجري، ثم سارت الترجمة واستمرت على شكل غير منظم، حتى كان عهد العباسيين، حيث بلغ الاهتمام بالترجمة أقصاه، ونستطيع أن نقسم حركة الترجمة إلى ثلاثة أدوار:

* **الدور الأول:** من خلافة المنصور إلى آخر عهد الرشيد (من سنة ١٣٦هـ إلى سنة ١٩٣هـ)، وفي هذا الدور تُرجمت كتب وأفكار من الهندية، مثل: كتاب (السندهند)، ومن الفارسية مثل: كتاب (كليلة ودمنة)، ومن اليونانية مثل: كتاب (المجسطي) في الفلك، وبعض كتب أرسطو في المنطق وغيره، ومن أشهر المترجمين في ذلك الدور: ابن المقفع، وجورجيس

بن ميخائيل، ويوحنا بن ماسويه، وفي هذا الدور اتصل المعتزلة بالفلسفة اليونانية عن طريق الكتب المترجمة، وذلك كالنظام الذي عرف كتب أرسطو في المنطق وغيره، وتأثر في أبحاثه بذلك حيث تكلم في الطفرة، والجوهر، والعرض، وما إلى ذلك.

* الدور الثاني: من عهد المأمون (من سنة ١٩٨هـ إلى سنة ٣٠٠هـ)، وقد ترجم في هذا الدور أهم كتب اليونان في كل فن وعلم، فأعيدت ترجمة كتاب (المجسطي)، وترجم كتاب (الحكم الذهبية) لفيثاغورس، وجملة مصنفات لبوقراط وجالينوس، وكتاب (طيماسوس)، و(السياسة المدنية) لأفلاطون، وكتاب (المقولات) لأرسطو، وكان من أشهر التراجمة في ذلك العهد: يحيى البطريق الشهير بيوحنا، والحجاج بن يوسف الورّاق، وحنين بن إسحاق، وابنه إسحاق بن حنين، وثابت بن قرة، ويعد هذا الدور دور الفلسفة الذهبي، حيث عُني الخلفاء بها وعقدوا المجالس للبحث فيها.

وكان الخلفاء شغوفين بمباحثها متعمقين فيها، فانتشرت بسلطانهم وازدهرت بمساندتهم، وتقدمت كل ما عداها من علوم وفنون بالأموال الطائلة التي كان يرصدها الخلفاء للمشتغلين بها بحثًا، أو تأليفًا، أو ترجمة.

* الدور الثالث: ما بعد هذين الدورين حيث فترت الهمم قليلاً، وصار أمر الترجمة بين ازدهار وانحسار، ومن أشهر المترجمين في هذا الدور: متى بن يونس، وسانان بن ثابت بن قرة، ويحيى بن عدي، وقد تُرجم فيه الكتب الطبيعية والمنطقية لأرسطو، ولقد بدأت في ذلك العهد حركة التفسيرات والشروح تُزاحم حركة الترجمة^(١).

(١) ضحى الإسلام (١/٢٦٤) بتصرف، ويراجع في ذلك: كتاب الفهرست، لابن النديم، وطبقات الأطباء، لابن أبي أصيبعة، وأخبار الحكماء، للقفطي، وكتاب التمدن الإسلامي، لجورجي زيدان.

مواطن التفلسف في البيئة الإسلامية:

قد يظن أن التفلسف في البيئة الإسلامية مقصور على من عرفناهم باسم الفلاسفة الإسلاميين فقط، ولكن الأمر في حقيقته على غير ذلك؛ فإن الفكر الفلسفي قد اشتغل به فئات عديدة لم يسلكهم الدارسون في عداد الفلاسفة، ومع ذلك فقد كانت عنايتهم بالفلسفة عناية فائقة لا تَقِلُّ كثيرًا عن عناية الفلاسفة بها.

ورغم أن الكثيرين من هؤلاء قد اشتهروا بعنائهم للفلسفة، واتخذوا من معاداة الفلسفة والفلاسفة منهجًا لهم، إلا أن طبيعتهم التي تعشق الفلسفة خانتهم، وجاء إنتاجهم الفكري دليلًا على ميلهم إلى الفلسفة وآية على أن المنهج الذي أعلنوه من معاداة الفلسفة إنما كان حجة زائفة يموهون بها على الناس - وربما على أنفسهم أيضًا - ويتخذون منها مسوغًا لاشتغالهم وإشباع رغبتهم في التفلسف.

ونستطيع أن نحصر مواطن التفلسف في البيئة الإسلامية في ثلاثة:

* **الموطن الأول: البيئة الكلامية:** وقد سبق أن أشرنا إلى جهود علماء الكلام في الاشتغال بالفلسفة، وأوضحنا أن بعضهم كان من أوائل من اتصلوا بالفلسفة اليونانية كالنظام، والعلّاف، وغيرهما، وأنهم تكلموا في مباحث هي من صميم الفلسفة، وأن البحوث الفلسفية قد اختلطت عند الكثيرين من علماء الكلام بالدراسات الكلامية، وأن تلك كانت السمة الغالبة على كثير من المؤلفات؛ ك(المواقف)، و(المقاصد)، و(العقائد النسفية)، وغيرها.

ولا ينبغي هنا أن نغفل الإشارة إلى أن كثيرين من علماء السنة الكلاميين كانوا في تناولهم لقضايا المنطق والفلسفة أبرع وأصل من كثير ممن سُموا بالفلاسفة، وليس أمر الغزالي الأشعري بخاف؛ فقد شن هجومًا عاتبًا ورهيبًا على الفلسفة والفلاسفة، ومع ذلك فقد كانت حياته كلها تكاد تكون قصرًا على الاشتغال بالفلسفة، وكان إنتاجه في مجمله إنتاجًا فلسفيًا، ولم يشتهر من مؤلفاته إلا ما هو فلسفي عدا كتاب (الإحياء)، وكان في تناوله للفلسفة وقضاياها أعمق وأدق كثيرًا من الفلاسفة أنفسهم.

* **الموطن الثاني: بيئة الفلاسفة الخُلص:** ومنهم: الكندي، والفارابي، وابن سينا في المشرق، وابن باجه، وابن طفيل، وابن رشد في المغرب، وقد كان تأثرهم كبيرًا بالمدرسة

الأرسطية والأفلاطونية، وقد غلبت على جهودهم سمة التوفيق بين أرسطو وأفلاطون، والتوفيق بين الدين والفلسفة، والنوع الثاني من التوفيق - وهو التوفيق بين الدين والفلسفة - كان صاحب الحظ الأوفر من جهود كل الفلاسفة جملة.

فقد كانوا يدينون بالإسلام، وكانوا في نفس الوقت مفتونين بالإنتاج اليوناني من الفكر الفلسفي، وهذا ما دعاهم إلى أن يبذلوا كل جهد في سبيل التوفيق بين الدين والفلسفة.

* الموطن الثالث: البيئة الصوفية: وقد قُدِّرَ لها أن تحمي هي الأخرى الفكر الفلسفي في الوقت الذي أعرضت الجماهير عنه، تحت تأثير الحملات المعادية، فلقد «عرض المتصوفة منذ عهد مبكر للكشف عن أحوال النفس من خوف ورجاء، وحب ووجد، وبقاء وفناء، وعُنوا بالسلوك والمعرفة، وعوّلوا على الذوق والعرفان، وفي القرن الثالث الهجري شُغل الجُنيد والحلاج بمشكّلي الاتحاد والحلول، فذهب الأول إلى أن المتصوف يستطيع أن يصعد إلى عالم النور، وأن يتحد بخالقه، فتُكشَف أمامه الحجبُ، ويطلع على المغيبات، وقال الثاني بحلول اللاهوت في الناسوت، وصرّح بكلمته الخطيرة: «أنا الحق»، وفي القرنين السادس والسابع نرى أنفسنا أمام متصوفة هم أشبه بالفلاسفة، وعلى رأسهم: السهروردي (١١٩١م) وهو شيخ الإشراقيين، ومحبي الدين ابن عربي (١٢٤٠م) صاحب مذهب وحدة الوجود، وابن سبعين (١٢٧٠م) القائل بالوحدة المطلقة، وجميع هؤلاء يرمون إلى إقامة التصوف على دعائم فلسفية، وكانت لهم نظريات في الوجود والمعرفة أقرب ما تكون إلى نظريات الفلاسفة، ففي التصوف الإسلامي فلسفة لا يصح إغفالها»^(١).



(١) الفلسفة الإسلامية، لإبراهيم مذكور (٨/٢).

الباب الأول

فيلسوف العرب الكندي

الفصل الأول: حياة الكندي وسيرته.

الفصل الثاني: مؤلفات الكندي.

الفصل الثالث: فلسفة الكندي.

الفصل الرابع: نظرية النفس عند الكندي.

الفصل الخامس: حكم عام على فلسفة الكندي.

الفصل الأول

حياة الكندي وسيرته

المبحث الأول: اسمه، ونسبه، وسيرته

المبحث الثاني: مولده ووفاته

المبحث الأول

اسمه، ونسبه، وسيرته



الكندي هو: أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل ابن محمد بن الأشعث بن قيس بن معدي كرب، يرتقي نسبه إلى يعرب بن قحطان من عرب جنوب الجزيرة العربية، من قبيلة كندة الشهيرة.

قال عنه القفطي: «أبو يوسف الكندي المشتهر في الملة الإسلامية بالتبحر في الحكمة اليونانية والفارسية والهندية، متخصص بأحكام النجوم وأحكام سائر العلوم، فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها، وكان إسحاق بن الصباح - الجد الأول للكندي - أميراً على الكوفة للمهدي والرشيد، وكان جده الأشعث بن قيس - الجد الخامس للكندي - من أصحاب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وكان قبل ذلك ملكاً على جميع كندة، وكان أبوه قيس بن معدي كرب - الجد السادس لفيلسوفنا - ملكاً - كذلك - على جميع كندة، وكان قيس هذا عظيم الشأن، مدحه الشعراء، ومنهم: أعشى قيس الذي مدحه بقصائد أربع طوال مشهورة...»^(١).

لذلك لُقِّب الكندي بألقاب كثيرة، منها: «ابن الملوك»، و«فيلسوف العرب»، و«الفيلسوف الأول»، و«رأس الفلاسفة»، وكان الكندي «شريف النسب بصرياً، وكان جدُّه ولي الولايات لبني هاشم، ونزل البصرة، وضيعته هناك، وقد انتقل - الكندي الفيلسوف - إلى بغداد، وهناك تأدَّب - أي: درس وتعلَّم - وكان عالماً بالطب، والفلسفة، وعلم الحساب والمنطق، وتأليف اللحن، والهندسة، وطبائع الأعداد، والهيئة، وله تواليف كثيرة في فنون من العلم، وخدم الملوك مباشرة بالأدب، وترجم من كتب الفلاسفة الكثير، وأوضح منها المشكل، ولخص المستصعب العويص، وله كتاب في التوحيد على سبيل

(١) تاريخ الفلسفة العربية، لحنا الفاخوري، وخليل الجر (ص ٦٤).

أصحاب المنطق في سلوك مراتب الزمان لم يسبقه إلى مثله أحد...»^(١).

هذا الفيلسوف صاحب المكانة العظيمة في تاريخ الفكر الفلسفي لدى العرب، بل هو أول من تفلسف، أو اشتغل بالفلسفة، والذي سُمِّي برأس الفلاسفة العرب، هذا الفيلسوف نرى المؤرخين قد أغفلوا البحث والكتابة عن حياته، التي لا نعرف عنها الكثير، ولا نعرف من حياته سوى أنه ولد بالبصرة، ثم مات أبوه وهو صغير، فنشأ يتيماً، ثم انتقل بعد ذلك إلى بغداد، وهناك نهل من العلوم، وتلمذ على الكثيرين، ولم يعرف الناس عنه شيئاً إلا بعد أن اتصل بالمأمون العباسي، فلزم بلاطه، ثم اتصل بعده بالخليفة المعتصم وعمل معلماً لابنه أحمد.



(١) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، للقفطي (ص ٢٤٠ - ٢٤١).

المبحث الثاني

مولده ووفاته



ذكرنا قبلاً أن المؤرخين قد أغفلوا الكثير من حياة الكندي، وكان الذي أغفلوا ذكره بشكل يكاد يكون تاماً هو المرحلة المبكرة من حياة الكندي، ثم بدأ الاهتمام به، وبدأ ذكره يتشعب ويعرفه الناس بعد أن اتصل بالمأمون الخليفة العباسي؛ لذلك لا نجد ذكرًا لتاريخ مولده، أو تاريخ وفاته، رغم أنه كان قد نبه ذكره، وعرفه الناس حين اتصل بالخلفاء العباسيين، لكن التاريخ لا يخلو من عجائب!

من أجل ذلك نجد المؤرخين يختلفون في تاريخ مولده، وتاريخ وفاته، ولا يكادون يتفقون على شيء من ذلك، وإن اتفق الجمهور منهم فإنما هو اتفاق أتى به الاجتهاد وغلبة الظن، وفي هذا الشأن يكاد يتفق المؤرخون أن الكندي وُلد سنة خمس وثمانين ومائة من الهجرة، الموافق لسنة إحدى وثمانمائة للميلاد (١٨٥هـ - ٨٠١م).

أما تاريخ وفاته ففي نحو اثنتين وخمسين ومائتين للهجرة، الموافق لسنة ست وستين وثمانمائة للميلاد (٢٥٢هـ - ٨٦٦م)، وهذه التواريخ - كما أشرنا - إنما هي تقريبية بناها القائلون بها على مقابلات بين أحداث حياة الفيلسوف واستقراء لهذه الأحداث واستنباط منها، وهذا كافٍ تمامًا في التعرف على حياة الرجل، وآثاره، وتأثيره في نشأة الفلسفة العربية المنتسبة إلى الإسلام.

ومن النتائج الهامة التي نأخذها من تاريخ ميلاد الفيلسوف وتاريخ وفاته: أنه قضى معظم حياته في القرن الثالث الهجري، هذا إذا نظرنا إلى حياته في جملتها، وإلا فإنه يكون قد قضى حياته كلها المؤثرة في الأحداث الفكرية والفلسفية في القرن الثالث؛ إذ إن الخمسة عشر عامًا التي قضاها في القرن الثاني إنما كانت في مستقبل حياته، وهي فترة التعلم والتحصيل.

كذلك نأخذ من هذا التاريخ: أنه كان أسبق الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، حيث كان

تاريخه أسبق منهم جميعاً؛ لذلك كان هو الفيلسوف الأول، ورأس الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، هذا إلى أنه الفيلسوف العربي الوحيد بين هؤلاء الفلاسفة، ولأنه كذلك فقد كان من ألقابه الدالة عليه الخاصة به لقب: «فيلسوف العرب».



الفصل الثَّانِي

مؤلفات الكندي

مؤلفات الكندي

١- إن الحديث عن مؤلفات الكندي يمثل مشكلة كبيرة بالنسبة للمؤرخين لسيرته ومسيرته؛ وذلك لأسباب كثيرة، أهمها:

أ- أن الكندي قد ألّف عددًا كبيرًا من الكتب والرسائل، أوصله البعض إلى ما يفوق المائتي رسالة.

وقد شملت رسائله جميع فروع المعارف الإنسانية، فقد ألّف في الفلسفة، والطب، وعلم النفس، والهندسة، والموسيقى، والفلك، والتنجيم، والجدل، والسياسة، وغير ذلك مما سنشير إليه - بحوله تعالى - وهذا قدر هائل يصعب حصره في فروعه المختلفة.

ب- أن الكثير من هذه الرسائل قد فُقد، بل إن القدر الأكبر منها قد ضاع، والذي بقي منها هو القدر القليل، ومنها موضوعات معينة تتكرر في أكثر من رسالة، لكن ينبغي أن نعرف أن هذا ليس في جميع الرسائل، لكنه في بعض منها، وقد علل بعض المؤرخين للكندي ذلك بأنه كان يكتب بعض رسائله لأكثر من جهة، وهذا كان يجعله يكرر في بعض رسائله ما يريد إرساله إلى هذه الجهة، أو إلى هؤلاء الأشخاص.

ج- أن بعض هذه الرسائل - وهو قليل - تكررت نسبته إلى شخص آخر، أو كانت نسبته إلى الكندي ليست واضحة بشكل يُطمأن إليه.

لكن هذا الأمر الأخير يرفع الإشكال فيه: أن الذين أرّخوا للكندي كان كثير منهم قوي الصلة بالفيلسوف إلى الحد الذي يَسّر لهم معرفة رسائله، وحقيقة نسبتها إليه، دون أي شك في ذلك، ومن هؤلاء - على سبيل المثال -: ابن النديم صاحب كتاب (الفهرست) الذي عاش في القرن الرابع الهجري.

لكل هذه الأسباب وغيرها اختلف المؤرخون للفيلسوف حول مؤلفاته، فمنهم: من ذكر

عددًا لها يفوق المائتين، ومنهم: من جعلها أقل بكثير، فقد جعلها صاحب (الفهرست)^(١) إحدى وأربعين ومائتين، وجعلها صاحب (إخبار العلماء بأخبار الحكماء)^(٢)، ثمانيًا وثلاثين ومائتي رسالة، بينما جعلها آخرون^(٣) خمسين رسالة فقط.

٢- وسنكتفي هنا بذكر عناوين المجموعات التي ذكرها ابن النديم في كتابه (الفهرست)، مع بيان عدد الرسائل تحت كل عنوان:

- (أ) الفلسفة: اثنان وعشرون عنوانًا (٢٢).
- (ب) في المنطق: عشرون عنوانًا (٢٠).
- (ج) في الكريات: ثمانية عناوين (٨).
- (د) في الموسيقى: سبعة عشر عنوانًا (١٧).
- (هـ) في علم النجوم: تسعة عشر عنوانًا (١٩).
- (و) في الهندسة: ثلاثة وعشرون عنوانًا (٢٣).
- (ز) في الفلك: ستة عشر عنوانًا (١٦).
- (ح) في الطب: اثنان وعشرون عنوانًا (٢٢).
- (ط) في أحكام التنجيم: عشرة عناوين (١٠).
- (ي) في الجدل: سبعة عشر عنوانًا (١٧).
- (ك) في علم النفس: خمسة عشر عنوانًا (١٥).
- (ل) في السياسة: اثنا عشر عنوانًا (١٢).
- (م) في العلل - الإحداثيات - : أربعة عشر عنوانًا (١٤).
- (ن) الأبعاديات - الأبعاد - : ثمانية عناوين (٨).
- (س) التقديميات: خمسة عناوين (٥).

(١) ابن النديم.

(٢) القفطي.

(٣) صاعد الأندلسي في (طبقات الأمم).

(ع) الأنواع - متنوعات متفرقة: ثلاثة وثلاثون عنواناً (٣٣)^(١).

فهذه التي ذكرها ابن النديم، وعددها واحد وأربعون ومائتا عنوان في ستة عشر موضوعاً، لكن هذه جميعها لم يبقَ منها الكثير، حيث فقد أغلبها، وأما ما بقي من هذه الرسائل فأشهره ما عثر عليه المستشرق الألماني هيلموت ريتز (Hillmuth Ritter) في مكتبة أيا صوفيا بالأستانة بتركيا، وقد قام بنشرها دكتور محمد عبد الهادي أبو ريذة، وقد تضمنت تسعاً وعشرين رسالة، منها: ما هو في الطبيعة، ومنها: ما هو في الفلسفة^(٢).

وسنذكر هنا تلك الرسائل التي ما تزال موجودة حتى اليوم، والتي اهتم بنشرها، أو بالكثير منها أبو ريذة، وكذلك عبد الرحمن بدوي، وأهم هذه الرسائل:

(١) رسالة أهداها إلى المعتصم في الفلسفة الأولى، وفي هذه الرسالة بيّن ضرورة الاشتغال بالفلسفة، وأن الوحي والعقل يلتقيان، ولا يختلفان، وكانت هذه الرسالة بداية توجهه إلى الاشتغال بمحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة.

(٢) رسالة في حدود الأشياء وتعريفاتها، وقد ذكر في هذه الرسالة ستة تعريفات للفلسفة أخذها عن أرسطو وأفلاطون وسقراط، ولم يُحل شيئاً منها لموضعه، وذلك راجع إلى كونه قد رضي هذه التعريفات، ولو أنه لم يأخذها عنهم لوضعها هو من عنده، وهو يقيناً لا يعجز عن وضع تعريفات وحدود للفلسفة، أو غيرها من العلوم العقلية.

(٣) رسالة أهداها إلى أحمد بن المعتصم الذي كان يشتغل معلماً له، والرسالة في: «الإبانة عن سجد الجرم الأقصى وطاعته لله»، وهذه الرسالة تُخرج الكندي عن جماعة الفلاسفة الذين جاءوا بعده، فهو في هذه الرسالة يصدر عن القرآن الكريم والسنة النبوية، حيث يخبرنا الوحي الشريف أن كل شيء في الوجود إنما يسجد لله طاعة وعبادة. يقول تعالى:

﴿الَّذِينَ تَرَىٰ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مِنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ

(١) تاريخ الفلسفة العربية (ص ٦٦).

(٢) موسوعة الفلسفة، لعبد الرحمن بدوي (٢/ ٢٩٨)، وانظر: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، للقفطي (ص ٢٤١).

وَالشَّجَرُ وَالذَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَن يُنِ اللَّهُ فَعَالَهُ مِن مِّكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ ﴿١٨﴾ [الحج: ١٨].

فالفيلسوف هنا يقرر هذه الحقيقة القرآنية، وليس من الفلاسفة من يشغل نفسه بذلك، فضلاً عن أن يقرَّ به، والمراد بالجِرم الأقصى: النجوم الثابت التي هي أقصى ما تراه العين، ثم الفلك المحيط بها، وذلك حسب ما كان القدماء يفهمون في ذلك الزمان؛ أن السماء فلك محيط، والنجوم والكواكب داخله، وأن الفلك المحيط هو أقصى شيء خلقه الله سُبحَانَهُ وَتَعَالَى تراه العين، وأن النجوم الثابت تليه من حيث البعد، وقد قرَّر الفيلسوف المسلم أن الفلك الأقصى يسجد لله طاعة وخضوعاً، وبالتالي فالنجوم والكواكب كذلك.

(٤) رسالة في العقل، والعقل عند الكندي عقل بالقوة، وعقل بالفعل، وسنبين ذلك بحوله - تعالى - في موضعه.

(٥) رسالة في إحصاء كتب أرسطو، وما يحتاج إليه منها في تحصيل المعارف وإدراك الفلسفة، وقد اهتم فيلسوفنا بهذا الجانب؛ لما وجده من اهتمام الناس بكتب أرسطو إلى حد الشغف، وبخاصة وأن حركة الترجمة كانت في بداياتها الأولى، من هنا بيَّن فيلسوفنا أن كتب أرسطو منها: ما هو نافع في تحصيل الفلسفة النافعة، ومنها: ما ليس كذلك.

(٦) رسالة أهداها إلى علي بن الجهم في: «وحدانية الله - تعالى - وتناهي جرم العالم»، وهذه الرسالة والتي تليها هما في الأمور التي خالف فيها الفيلسوف المسلم الكندي، أرسطو الوثني، والكنديُّ خالف أرسطو في أمور، أهمها: قول أرسطو بقدوم العالم، وأن الله - تعالى - لم يخلق العالم، بل صدر العالم عنه صدور المعلول عن علته، وعلى هذا الرأي الفاسد الضال تابع الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام أرسطو في هذا، بل والتزموه وأقاموا الأدلة عليه، وَبَتُوا عليه أشهر نظرية عندهم في وجود العالم، والتي أسموها: «نظرية الصدور»، أو: «نظرية الفيض»، أو: «نظرية العقول»... لكن فيلسوفنا الكندي خالف أرسطو، وأثبت حدوث العالم، وأن الله سُبحَانَهُ وَتَعَالَى خلقه من عدم، ثم أقام الأدلة على ذلك دليلاً، ثم دليلاً بعد دليل، وكانت أدلته في جملتها قائمة على إثبات تناهي جرم العالم.

- (٧) رسالة مهداة إلى أحمد الخراساني في: «إيضاح تناهي جرم العالم»، وهذه الرسالة - كما سبق وذكرنا - تمشي مع السابقة إلى غاية واحدة، وهي إثبات أن جرم العالم متناهٍ، وأن كل متناهٍ حادث، وأنه مخلوق.
- (٨) رسالة في بيان: «الفاعل الحق الأول التام، والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز»، والفيلسوف يثبت هنا أن الفاعل التام الحق إنما هو الله *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى*، وأن كل ما عداه من الموجودات إنما هو فاعل ناقص، وأن تسميته فاعلاً إنما هي تسمية مجازية.
- (٩) رسالة في: «القول في النفس»، والفيلسوف يبيّن هنا رأيه في النفس، ثم يبين قواها المختلفة، وهذه الآراء التي ذكرها تأثر في الكثير منها بكلام أرسطو في النفس.
- (١٠) رسالة عنوان لها: «كلام في النفس»، ولهذه الرسالة علاقة واضحة بالرسالة السابقة عليها.
- (١١) كتاب في: «الخسوف».
- (١٢) رسالة في أنه: «توجد جواهر، لا أجسام».
- (١٣) رسالة في: «مائية - ماهية - ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له، وما الذي يقال له: لا نهاية له» والفيلسوف الكندي يبين هنا رأيه فيما له نهاية، وفيما لا نهاية له.
- (١٤) رسالة في: «الحيلة في دفع الأحزان»، وهي رسالة وجهها إلى صديق له طلب منه أن يصنع له كتاباً في دفع الأحزان، وقد بيّن الكندي أن أول خطوة في دفع الحزن هي معرفة سببه، ويبيّن أن الألم الذي لا يعرف سببه لا يرجى شفاؤه، وقد عرّف الحزن بأنه: «ألم نفساني^{١٤} ناتج عن فقد أشياء محبوبة، أو عن عدم تحقق رغبات مقصودة»، وقد قسّم الحزن إلى نوعين: حزن ناشئ عن شيء يتوقف أمره على إرادتنا، وحزن ناشئ عن شيء يتوقف أمره على إرادة الغير، ثم يمضي فيلسوفنا في وصف الدواء لدفع الحزن، وكلام الفيلسوف في هذا المجال يدل على إيمان قوي بالخالق *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى* وأن كل موجود هالك، وأن كل ما في أيدينا إنما هو عارية مستردة، وأنه لا دوام لشيء سواء كان حزنًا، أو سرورًا... إلى آخر ما ذكر الكندي.
- (١٥) رسالة في: «الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد».

(١٦) رسالة في: «ماهية النوم والرؤيا».

هذه أهم الرسائل التي خَلَّفها الفيلسوف أبو يوسف يعقوب الكندي، وهي قطرة من بحر رسائل الكندي ومؤلفاته التي عرفنا أنها تزيد على المائتين، بل تقترب من الثلاثمائة، والتي فُقد القسم الأكبر منها، وقد نشر هذه الرسائل بعض المستشرقين، ثم نشرها عندنا د. عبد الهادي أبو ريذة، ولقد اخترنا هذه الرسائل التي ذكرناها من جملة ما نشره أبو ريذة.



الفصل الثالث

فلسفة الكندي

المبحث الأول: تعريف الفلسفة عند الكندي.

المبحث الثاني: آراء الكندي الفلسفية.

المبحث الأول

تعريف الفلسفة عند الكندي

ذكر الكندي للفلسفة تعريفات كثيرة، بعضها مطلقة، وبعضها باعتبارات مختلفة، وقد ذكر هذه التعريفات في كتابه: (رسالة في حدود الأشياء ورسومها)، وفي هذه الرسالة أورد الكندي للفلسفة ستة تعريفات:

الأول: الفلسفة هي: «حب الحكمة»، وهذا تعريف بحسب الاشتقاق اللغوي؛ حيث إن كلمة «فيلًا» تعني: «حب»، أو «محب»، وكلمة «سوفيا» تعني: «حكمة»، وهذا المعنى معلوم ومشتهر، ولا يحتاج إلى إحالته إلى مصدر معين.

الثاني: والتعريف الثاني للفلسفة هو: «حكمة الحكم، وصناعة الصناعات»، وهذا تعريف من جهة هويتها ومنزلتها ومكانتها بالنسبة إلى العلوم والمعارف الأخرى.

الثالث: والتعريف الثالث هو أن الفلسفة: «هي التشبه بأفعال الله - تعالى - قدر الطاقة»، وهذا تعريف من حيث غايتها وتأثيرها في المشتغلين بها.

الرابع: تعريف الفلسفة بأنها: «العناية بالموت»، وقد أرادوا بذلك تعريف الفلسفة من جهة غايتها وأهداف المشتغلين بها، وقد أرادوا بالموت هنا: إماتة الإنسان شهواته بحيث يصبح فاضلاً؛ لأن الموت موتان: موت حقيقي، ويعني: مفارقة النفس البدن، وهذا غير مراد هنا، والنوع الثاني: هو موت الشهوات، بمعنى: أن يميت الإنسان شهواته ونزواته بحيث يصبح فاضلاً خيراً، وهذا هو المراد من التعريف.

الخامس: تعريف الفلسفة بأنها: «معرفة الإنسان نفسه»، وهذا تعريف جيد، بل يكاد يكون أجود التعريفات بإطلاق، فإنه يشمل على معنى دقيق، وحكمة سامية؛ فإن الإنسان يشمل على ما هو مادي حسي وهو جسمه، ويشتمل - كذلك - على ما هو معنوي عقلي مجرد، وذلك كالنفس وقواها من عقل وفهم وغير ذلك، كذلك يشمل الإنسان على ما يسمى أعراضاً وما يسمى جواهر، وينطوي داخله العالم الطبيعي، والعالم المقابل - أي: ما

بعد الطبيعة - حيث يبحث ويعرف العلة الأولى - وهذا حسب اعتقاد الفلاسفة - أو الخالق للكل، وبهذا يتضح أن الإنسان إذا عرف نفسه، وعرف الغاية من وجوده، وسعى إلى تكميل نفسه بالمعارف؛ فإنه يكون قد استكمل جميع المعارف، وأصبح حكيمًا، ومن هنا لم يكن غريبًا أن يقول القدماء - عن الإنسان -: «إنه عالم صغير، أو: إنه العالم الأصغر»، وهذه العبارة: «اعرف نفسك بنفسك» أثرت عن الفيلسوف اليوناني «سقراط»، حيث جاء فوجد الفلاسفة قبله يبحثون في العوالم العلوية، وكذلك في عالم الطبيعة، وكيف وُجدت؟ ومم وُجدت؟ وقد غفلوا تمامًا عن البحث في نفوسهم، وما يتعلق بها من فهم وإصلاح، فقال قولته الشهيرة مخاطبًا بها فلاسفة اليونان: «اعرف نفسك بنفسك»؛ ومن ثم قالوا عنه: إنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض - أي: أنزل تفكير الفلاسفة من الاشتغال بالعالم إلى الاشتغال بالنفس.

السادس: تعريف الفلسفة بأنها: «علم الأشياء الأبدية الكلية بماهياتها وعللها على قدر الطاقة»، وهذا التعريف إنما هو تعريف للفلسفة من حيث حقيقتها وماهيتها، والمراد بالأشياء الكلية الأبدية هي: ما بعد الطبيعة - أي: الأمور الإلهية؛ ولذلك قال: على قدر الطاقة؛ لأن الإنسان مهما بذل من جهد فعلمه قاصر، وإدراكه محدود عن الإحاطة بعالم ما بعد الطبيعة، أو: ما وراء الطبيعة.

هذه هي تعريفات الكندي الفيلسوف للفلسفة، وقد ذكرنا أنه عني بوضع عدد من التعريفات ليشمل تحديد الفلسفة من جميع جوانبها، فمن التعريفات: ما أريد به حقيقة الفلسفة وذاتيتها، أو ماهيتها، كالتعريف الثاني، والتعريف الأخير، ومنها: ما هو من حيث الاشتقاق اللغوي لاسمها، ومنها: ما أريد به بيان الغاية منها.

وقد ذهب الكثيرون من المؤرخين لفلسفة الكندي إلى أنه أخذ جميع تعريفاته هذه عن اليونان، وبخاصة أفلاطون، وقد ركز على ذلك عبد الرحمن بدوي، وحنا الفاخوري وغيرهم، قاصدين إلى أن ينصُّوا على أن الكندي لا فضل له في شيء من هذه التعريفات، وقد زادوا على ذلك مأخذًا آخر على الفيلسوف، وذلك أنه إذ أخذ هذه التعريفات عن اليونان، فإنه لم يُحل شيئًا منها إلى مصدره.

وكلام هؤلاء غير مسلم في جانبيه جميعاً.

أما أخذ هذه التعريفات عن اليونان: فذلك مطعون فيه؛ إذ إن هذه التعريفات هي من اليسر والسهولة والتلقائية، ووضوح مطابقتها للمعرف- وهي الفلسفة- بحيث لا تحتاج إلى كبير جهد، وعظيم إعمال للعقل، وبذل جهد ومعاناة ومشقة لاكتشافها، أو الوصول إليها، فكل التعريفات المذكورة سهلة، وبسيطة، يقول بها البعض، ويقول بها آخرون، ويكون اتفاقهم إنما هو من توارد الخواطر، وسهولة الموضوع؛ لذلك نحن لا نشك في أن الكندي الفيلسوف لم يسرق شيئاً عن اليونان، وإن كان قد قرأ من ذلك شيئاً فإنه قد وجد عنده ما يماثله، وربما ما هو أوضح منه وأفضل.

وبهذا يتضح- أيضاً- الرد على اتهامه بأنه لم يُحل هذه التعريفات لأصحابها من اليونان، حيث إنه لم يأخذ عنهم أصلاً، بل قد ألهم، ووجد ما عندهم شيئاً لا يستحق الذكر بجانب ما وجد عنده.

ومن الملاحظ: أن الكندي لم يرجح أحد هذه التعريفات على الأخرى، بل ذكرها جميعاً دون ترجيح؛ مما يدل على أنه رضيها جميعاً، كل تعريف في المقصد الذي ذكر فيه، فالذي ذكر في بيان الغاية والهدف من الفلسفة، والذي ذكر لبيان حقيقتها وماهيتها، كل ذلك في محله محتاج إليه، وهذا يعني: أن الفيلسوف قد ارتضى الفلسفة بجميع هذه المعاني التي ذكرها في تلك التعريفات، وأن هذا هو رأيه المجمل فيها.

أما عن رأيه المفصل؛ فذلك ما سنتناوله- بحوله تعالى- في الفقرات التالية.



المبحث الثاني آراء الكندي الفلسفية

مَهَيِّدٌ :

من الأمور ذات الأهمية الكبيرة، والتي يجب أن يعرفها كل باحث حول فلسفة الكندي: أن الكندي قبل أن يشتغل بالفلسفة كان قد اشتغل بعلم الكلام، وأنه قضى رَدْحًا من مقتبل حياته متكلمًا على مذهب الاعتزال، وقد تَشَرَّبَ الكثير من طرائق المعتزلة في تناولهم القضايا الكلامية، وقد كان لهذا أثره على الكندي في أمور كثيرة، أهمها:

أ- أنه لم يتأثر بالفلاسفة اليونان، وبخاصة أرسطو الذي كان تأثر الكندي يكاد يكون مقصورًا عليه دون الفلاسفة الآخرين، وإن كان قد تأثر ببعض من أفكار «أفلاطون» بقدر يسير، لكن من المحقق أن تأثره بهذا، أو بذلك لم يصل إلى المستوى الذي يجعله يحيد عن دينه، أو يمشي وراء آرائهم مغمض العينين؛ لذلك نجده قد أنهى مشوار حياته مع الفلسفة، ولم يخالف دينه في أمر جوهرى مثلما فعل الفلاسفة الآخرون؛ كالفارابي، وابن سينا، بل الذي حدث أنه قد خالف شيخ فلاسفة اليونان أرسطو في أهم قضية خالف فيها الإسلام، وتابعه عليها الفلاسفة الآخرون، نعني: قضية القول بقديم العالم.

ب- ذهب بعض المؤرخين لفلسفة الكندي إلى القول بأن الكندي ليس فيلسوفًا، بل هو «نصف فيلسوف»، وهم قد عنوا بذلك أنه: «نصف متكلم، ونصف فيلسوف»، وقد صرَّح بذلك - ناطقًا باسم هؤلاء، ومعبرًا عن آرائهم - د. عبد الحلیم محمود - حين كان يدرِّس لنا الفلسفة، وكان التزام الكندي بقضايا الوحي الشريف في القول بحدوث العالم، ومخالفته أرسطو في قوله بالقدم، ومخالفته إياه - كذلك - حين التزم الكندي بعقيدته الإيمانية التي جاء بها الوحي الشريف من وحدانية الله - كما ورد بها الوحي - وبصفات الله - تعالى - وأسمائه، وأن العالم حادث خلقه الله من عدم - كأن التزام الكندي بذلك قد أنزله من مرتبة الفلسفة إلى مرتبة أدنى منها هي مرتبة المتكلمين، أو أخرجه من جنة الفلاسفة

إلى نار المتكلمين، ولعمري إن الجنة هي لمن التزم الوحي من المتكلمين الواقفين عند حدود الشرع الشريف، ولن تكون الجنة أبدًا للفلاسفة الخارجين عن الوحي، أو المتصوفة المنحرفين عن صراط الله، المبتدعين في الدين ما ليس منه.

ج- أن فيلسوفنا الكندي حمل دينه الإسلامي في قلبه منذ بدأ يشتغل بالفلسفة حتى نهاية مشواره معها، أو حتى نهاية حياته، ولم يتخلَّ عن دينه، وهو في قلب الفلسفة، أو في أتونها. ولقد خشي - وهو يشتغل بالفلسفة - وقد أعجبه منها بعض قضاياها، أن تكون هذه القضايا مصادمة لدينه الإسلام، أو أن يخرجها الاشتغال بها عن دينه.

لذلك بدأ يشتغل بما اشتهر بعد ذلك بمصطلح: «التوفيق بين الدين والفلسفة»، هذا المصطلح، أو هذه القضية التي بدأها الكندي، ثم طرقها كثير من الفلاسفة الذين كان أشهرهم فيلسوف المغرب «ابن رشد»، الذي كتب رسالة خاصة بالتوفيق بين الدين والفلسفة، وقد عنون لها: «فصل المقال: فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال»، وكانت هذه الرسالة الصغيرة الحجم من أخطر ما عبَّر عن عقيدة الفلاسفة وموقفهم من التلاعب بالوحي الشريف كتابًا وسُنَّةً، وجعلهم الوحي الشريف تحت سلطان العقل، وتحكيم العقل في الوحي، إلى آخر ما سنعرف عن موقفهم من هذه القضية عند الحديث عنهم - بحوله تعالى -.

أما الكندي فأقام التوفيق بين الدين والعقل على أساس أن الدين أساسي، والوحي حق، وسنعرف هذا - بحوله سُبحَانَهُ وَتَعَالَى في موضعه.

د- يتضح مما قدمناه عن الكندي أنه يتميز بما يلي:

١- أنه أول من اتصل من الفلاسفة بالفكر اليوناني عن طريق الترجمات.

٢- أنه أول الفلاسفة بإطلاق.

٣- أنه فيلسوف العرب، أو الفيلسوف العربي، أما الفلاسفة الآخرون فليسوا من العرب.

٤- أنه أول من أقام الصلة بين الفكر العربي، والفكر اليوناني.

٥- أنه أول من طرق موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة.

٦- أنه الوحيد بين الفلاسفة الذي بدأ التفلسف مسلمًا، وانتهى منه كذلك - فيما نرى -

والله وحده أعلم بحاله.

رأي الكندي في الفلسفة:

أ- منذ بدأت بوادر الترجمة لعلوم اليونان، وقد حدثت ردود أفعال أخذت تقوى وتشدت حتى مثلت اتجاهًا عنيفًا ضد الترجمة، وضد ما عبرت عنه الترجمة من اشتغال البعض بالفلسفة، ثم تبلور التيار إلى مقاومة عنيفة للفلسفة متهمًا إياها بأنها علم وثني كُفري، وأن الفلسفة والاشتغال بها طريق يؤدي إلى الكفر والفسوق عن دين الإسلام.

في هذا الجو المليء بالعداء للفلسفة والفلاسفة، والمقتنع بأن الفلسفة علم وثني كفري، وأن الاشتغال بها سبيل المروق من الدين، بدأ الكندي مسيرته مع الفلسفة، مستهلاً تلك المسيرة بالاشتغال بالترجمات، ومتصلاً بالترجمين، ثم أغدَّ السير في طريق التفلسف.

وقد وجد من القضايا المهمة أن يرد على ذلك التيار المناوئ للفلسفة، وقد سلك في ذلك مسلكين اثنين:

الأول: الدفاع عن الفلسفة وعن الاشتغال بها، وذلك يتضمن - بداهة - الدفاع عن المشتغلين بها، وهو في هذا الجانب يعلن أن الفلسفة هي أشرف العلوم، وأعلىها منزلة، وأن الاشتغال بها من أسمى المعارف التي يشتغل بها العالم المسلم، وهي من أوائل العلوم الموصلة إلى معرفة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وذلك واضح من تعريفها؛ إذ الفلسفة هي: «علم الأشياء بحقائقها على قدر الطاقة الإنسانية»، وعلم الأشياء بحقائقها يتضمن علم الربوبية، وما يتصل بصفات الرب سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى من علم الوحدانية، ثم علم الفضيلة، وعلم كل ما هو نافع وصالح، والسبيل إلى ذلك، وبهذا يكون الفيلسوف قد قلب الدليل على أصحابه؛ حيث زعموا أن الاشتغال بالفلسفة طريق إلى الكفر، فبيّن هو أن الاشتغال بالفلسفة إنما هو سبيل العلم بالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وسبيل العلم بوحدانيته، ثم هو سبيل الفضائل العملية، وكل علم نافع، فالفلسفة عند الفيلسوف تشتمل على الجانب النظري، وهو معرفة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وصفاته، وتشتمل كذلك على الجانب العملي وهو علم الفضائل وسبيل العمل بها.

الآخر: الهجوم على هؤلاء الذين يحاربون الفلسفة، ويتهمون المشتغلين بها بالمروق عن الدين، وفي هذا الجانب «أعلن الحرب على رجال الدين الذين يتّجرون بالدين، وهم من الدين براء، ولا يُظهرون غيرةً على الدين إلا للدفاع عن مناصبهم التي لم يشغلوها عن

استحقاق»^(١)، والفلسفة لأنها هي علم الأشياء على ما هي عليه بحقائقها؛ فإنها تشمل العلم الإلهي، وعلم التوحيد، وعلم الفضائل - يريد الفيلسوف بعلم الفضائل: علم الأخلاق - وبالجملة فالفلسفة تشمل علم كل ما هو نافع، والعلم بهذه الأمور هو ما أوصى به الأنبياء والرسل الصادقون الذين بعثهم الله - تعالى - .

ب- جواز الاشتغال بما هو حق وإن جاء من الأمم المباينة لنا:

ينتقل الكندي بعد ذلك إلى تقرير أمر هام يختلف الناس حوله، وهو:

هل يجوز أن نشتغل بعلوم الآخرين الذين يباينوننا في الدين، ويباعدوننا في الديار والأوطان؟ والفيلسوف يعني هنا: الاشتغال بعلوم اليونان التي تُرجمت إلى العربية، وهو يريد من ذلك أن يُردَّ على الذين يهاجمون الترجمة، ويهاجمون علوم اليونان، بل ويُكفِّرون، أو يفسِّقون المشتغلين بتلك العلوم بحجة أنها علوم وثنية، وأن الاشتغال بها يفضي إلى الكفر.

وفي هذا المجال يقرر فيلسوفنا أن الاشتغال بعلوم الآخرين التي وصلت إلينا: إن كانت تشمل على حق ليس جائزاً فحسب، بل هو واجب، من حيث إن الاشتغال بالحق واجب، ولأن الحق هو ضالة المسلم، على المسلم أن يعرفه ويشغل به، ويستفيد منه، ويفيد الآخرين، وليس يعيق المسلم عن ذلك أن يكون هذا الحق قد جاء من عند غيرنا، أو وجدناه وأخذناه عن الأجناس القاصية عنا، أو الأمم المباينة لنا^(٢).

بذلك يقرر الفيلسوف أن الحق لا جنس له، ولا وطن، وليست هنالك أمة تختص به دون أمة، والحق هو الحق ولو جاء من الأمم الأجنبية عنا، والحق واحد لا يتغير، وهو يظل حقاً سواء جاء من عند العرب، أو جاء من عند يونان، أو من غير هؤلاء وأولئك، «فينبغي ألا نستحي من استحسان الحق، واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا، والأمم المباينة لنا»^(٣).

(١) الرسائل (١/١٠٤).

(٢) الرسائل (١/١٠٣).

(٣) السابق (١/١٠٣).

ج- التوفيق بين الدين والفلسفة:

ذكرنا في الفقرة السابقة أن الكندي تعرّض لكثير من الهجوم والإيذاء من الفقهاء وأهل الحديث بسبب اشتغاله بالفلسفة، واهتمامه بالعلوم اليونانية المترجمة؛ ولذلك كان يعيش حالة من الترقب والخوف، والشعور بالقلق من المحدثين وأهل الفقه الذين وصفهم بالتزمت، وبخاصة أنهم كانوا ذوي سلطان وتأثير على نفوس عامة المسلمين.

وقد مرّ بنا- في الفقرة السابقة- ذكر للمعركة القائمة بين الكندي وخصومه هؤلاء الذين كان يسميهم «رجال الدين» وهي تسمية غير دقيقة على إطلاقها، وإن كان ثمة احتمال أن تكون صادقة في تصوير الحال التي كانت عليها البيئة الإسلامية حينذاك؛ حيث كان علماء الدين هم أصحاب الكلمة المؤثّرين في الرأي العام للمسلمين، فالحق أن للإسلام علماء، هم علماء الدين، وليس في الإسلام رجال يقال عنهم: «رجال الدين»، فإن هذا مصطلح خاص باليهودية والنصرانية، أما الإسلام فلا يوصف علماء الدين فيه بأنهم رجال الدين؛ حيث إن رجال الدين هم الأحرار والرهبان، وليس في الإسلام رهبانية ولا أحرار.

قلنا: إن الكندي هاجم هؤلاء الذين ينتقدون الفلسفة، ويتهمون الفلاسفة، واتهمهم بأنهم يتّجرون بالدين، وقد قال: إن رجال الدين يتّجرون بالدين، ومن تاجر بشيء باعه، ومن باع شيئاً فقد فقدّه ولم يعد عنده، فرجال الدين ليس عندهم دين، وإنما يتظاهرون بذلك حرصاً على مناصبهم التي يشغلونها وهم ليسوا أهلاً لها.

لكن الكندي يعرف أن الأمر لا يمكن أن يستمر على ذلك؛ لأن رجال الدين- كما سمّاهم- هم المنتصرون في النهاية، فالجماهير معهم، وهم أهل الفقه وأهل الحديث، وهم علماء الدين؛ من أجل ذلك كان على الكندي أن يجد حلاً غير المواجهة واستمرار الحرب بينه وبين علماء الدين، ولقد كان الحل الذي توصل إليه هو: محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة، وذلك بأن يحاول أن يبين للناس- سواء العامة، أو علماء الدين- أن الدين والفلسفة غايتهم واحدة، والهدف الذي يسعى إليه كل منهما واحد، وإن اختلفت الطريق، واقترب المنهج؛ فالدين الذي سبيله الوحي، أو النقل، والفلسفة التي سبيلها العقل إنما يهدفان إلى الوصول إلى الحق، والعمل به، والوقوف عنده، وإن اتخذ الدين الوحي سبيلاً ومنهجاً،

واتخذت الفلسفة العقل سبيلاً ومنهجاً.

وبعد أن اهتدى الفيلسوف إلى الوسيلة التي تقطع النزاع بينه وبين علماء الدين (أهل الفقه والحديث) بدأ يعمل على ذلك، ويمهد له من بعيد؛ ومن ثمّ وضع رسالة عنون لها: «رسالة في إثبات الرسل»، وهو في هذه الرسالة لا يريد أن يثبت فقط أنه مؤمن بالرسول وخاتمهم محمد- صلوات الله عليهم أجمعين- بل يرد على منكري الرسالات، ويفند آراءهم، ويسفّه عقائدهم، ثم وضع رسالة أخرى يذكر فيها حجج الملاحدة ضد الدين، ويفندها ويرد عليهم، وقد عنون لها: «نقض مسائل الملحدين».

وهكذا بدأ الفيلسوف يرمي إلى هدفه من بعيد، ويصوب إلى غرضه دون أن يكشفه بوضوح؛ حتى لا يثير ردود أفعال رافضة عند أهل الفقه والحديث، ثم بعد أن مهد هذا التمهيد انطلق إلى هدفه مباشرة، فأعلن أن الفلسفة هي: «علم الأشياء بحقائقها»، وأن الفلسفة بهذا المعنى تشمل: علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وهذا جانب نظري، ثم تشتمل - أيضاً - على علم الفضيلة - أي: علم الأخلاق والسلوك في مصطلح اليوم - وكل علم نافع يهدي إلى الخير، ويدفع الشر، وهذا هو ما جاءت به الرسل والأنبياء الذين بعثهم الله - تعالى - إلى الناس.

وهذا يعني: أن الفلسفة هي علم الحق، وأن الدين هو علم الحق، ويعني آخر: أن الفلسفة سبيل الحق وتؤدي إليه، وأن الدين سبيل الحق ويهدي إليه، وأن الحق لا يضاد الحق. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الفلسفة لا تضاد الدين، وإن العقل لا يضاد النقل، بل هما طريقان كل منهما يؤدي إلى الحق ويهدي إليه.

هناك - إذن - اتفاق بين الفلسفة والدين، وهو البحث عن الحق، والوصول إليه، وكل طوائف المسلمين تسمي نفسها بأهل الحق، فأهل الفقه وأهل الحديث يسمون أنفسهم: أهل السنة، ويقولون إنهم أهل الحق، والمعتزلة يقولون: إنهم أهل الحق، والخوارج - كذلك - يزعمون أنهم أهل الحق، والصوفية يزعمون أنهم أهل الحق والحقيقة، وهكذا كل طائفة، فماذا يضير لو أضيف إلى هؤلاء طائفة أخرى تزعم أنها - كذلك - صاحبة الحق والحقيقة، ونعني بهم: الفلاسفة، أو الذين يشتغلون بالفلسفة. إن الأمر لا يختلف كثيراً،

فكل هذه الطوائف - ومنهم الطائفة الأخيرة - يهدفون إلى الوصول إلى الحق، والحقُّ واحدٌ، بل إن «الحق» هو من أسماء الله الحسنى، وكلهم حوله يدندنون، وعنه يبحثون، وكُلُّ الفِرَق بينهم: أن أهل النظر العقلي - ومنهم الكندي - يسمون طريقهم: «فلسفة»، والمتكلمون يسمون هذا الطريق: «علم الكلام»، وسماء المتصوفة: «التصوف»، والاختلاف في الأسماء لا يفسد من حقيقة الهدف ووحدة الغاية.

وإن كان بعض هذه الطوائف أو الفِرَق يرى أن مصطلح أهل السنة لا يصلح لإله، وذلك كالسلفية، لكن الكندي لم يكن يعني هذا التفصيل المفرق، ولا هذا الاصطلاح المتطرف.

د- نظرية المعرفة:

نظرية المعرفة تعني - عند الفلاسفة - الوسيلة التي يراها الإنسان كفيلة وصالحة لأن يعرف بها نفسه، ويعرف بها الكون المتاح حوله، ثم يعرف صانع هذا وذاك.

والأمر هنا يبدأ بسؤال: كيف يعرف الإنسان نفسه، والوجود حوله، وكيف يعرف خالقه وخالق الوجود، إن كان هنالك خالق؟!

وبعبارة أخرى: كيف تتم عملية المعرفة؟ وما وسائلها وأدواتها؟ وأي هذه الأدوات أكثر أمانًا وضمانيًا وثقة ويقينية في المعارف التي تُستقى من قبلها؟ وفيما يتصل بالمعرفة والإدراك ودرجاتها بالنسبة للموجودات، فإن الفيلسوف يبين لنا عن رأيه في هذا، فيقرر: أن ثمة من الموجودات ما لا شعور له، ولا إدراك، ولا يملك أي قدر من التمييز البتة، وذلك هو الجماد.

وهناك ما نجد لديه قدرًا من التمييز عند حده الأدنى، وذلك هو النبات، حيث نجد لديه نوعًا من التمييز، أو الإدراك للأشياء، حيث نجد لديه القدرة على أن يمتص من التربة أشياء، ويترك أشياء، ونلاحظ أنه يمتص ما ينفعه، ويترك ما لا ينفعه، ويمكن القول بأن النبات لديه «شعور» غامض بما ينفعه وما لا ينفعه؛ ومن ثم تأتي عملية انتقائه غذاءه من التربة تبعًا لذلك.

فإذا ما انتقلنا إلى الحيوان فإننا نجد ذلك التمييز والشعور يقوى لديه؛ نتيجة كونه مزودًا بقوى الحسّ والحركة، والشعور لديه بما يريد وما لا يريد أقوى منه في النبات، مع ملاحظة:

أن أنواع الحيوان ليست على درجة واحدة من هذه الأمور جميعها، فالشعور والإدراك والتمييز يختلف في نوع من الحيوان عنه في نوع آخر، فيقلُّ عند البعض، ويزداد لدى آخر؛ نظرًا لأن بعض الأنواع أرقى من الأنواع الأخرى.

أما الإنسان فهو الكائن الذي يبلغ لديه الشعور والتمييز والإدراك غايته، ويصل لديه إلى منتهاه، وهو الوحيد الذي يوصف بالإرادة والمشية، وشعوره وتمييزه يختلف عن غيره من الموجودات من حيث إنها عنده مبنية على فهم وعلم ومعرفة، وليست قائمة على غريزة، أو جِبَلَّة وطبع، كما هي في الحيوان؛ لذلك صح أن يقال: إن الإدراك والمعرفة والعلم بمعناها الحقيقي لا تتوفر إلا في الإنسان؛ ذلك أنها عند الإنسان تنبني وتقوم على العقل، أما عند الحيوان فتقوم على الغريزة والجِبَلَّة^(١).

أما كيفية تحصيل المعرفة عند الفيلسوف فتلك لها مراحل:

في البداية تبدأ المعرفة عند الإنسان بالحواس، وتلك الحواس متوفرة لدينا ولدى الموجودات الأخرى، ولكنها لدى الإنسان تختلف عنها عند الحيوان، فالحيوان يستعمل حواسه كمرحلة أولى، وهي كذلك مرحلة أخيرة؛ إذ ليس لدى الحيوان سوى الحواس.

أما الحواس لدى الإنسان فتلك هي الخطوة الأولى في مجال المعرفة، والإدراك الحسي إدراك جزئي غير ثابت وغير مستقر، لكنه طريق التيقن من وجود المدرك - أي: الشيء المحسوس في الخارج - وتلك هي المرحلة الأولى في طريق المعرفة.

تأتي بعد ذلك المرحلة الثانية من مراحل المعرفة لدى الإنسان، وهي: الانتقال من المعرفة الحسية المعتمدة على الحواس إلى العقل المؤدي إلى المعارف العقلية - أي: نقل المعارف من المستوى الحسي إلى المستوى العقلي -.

وهنا يقيم الفيلسوف مقارنة مبسطة بين المعارف الحسية والمعارف العقلية، فيقرر: أن المعرفة نوعان: معرفة كلية، ومعرفة جزئية، فالمعرفة الكلية هي: التي تتمثل في إدراك الأجناس بالنسبة للأنواع، وإدراك الأنواع بالنسبة للأشخاص، وإدراك أو معرفة الأجناس

(١) الرسائل (١/١٠٦-١٠٧) بتصرف.

والأنواع هي معرفة عقلية، أما المعرفة الجزئية فهي: إدراك الأشخاص، والمراد بالأشخاص هنا: هي الأشخاص الجزئية الهيولانية التي تقع تحت الحواس، ومراد الفيلسوف من الأشخاص الهيولانية: الأشخاص الحسية المادية التي تقع تحت الحواس، وتستطيع الحواس إدراكها؛ ذلك أن الفرق الواضح بين الحس والعقل: أن الحس يدرك الأشياء الجزئية المادية، أو الهيولانية الموجودة في الخارج بأشخاصها، أما العقل فيدرك الأشياء الكلية التي هي الأجناس والأنواع، والتي لا تقع تحت الحواس، ولا توجد وجودًا حسيًا، بل وجودها وجود كلي مجرد، وإدراك هذه الكليات المجردة عن الحس، والتي لا توجد تحت الحواس، بل لا وجودًا حسيًا لها- إدراكها ومعرفتها راجع إلى قوة من قوى النفس التامة، وهي العقل الإنساني^(١).

«فالعقل يدرك الوجود العقلي الكلي، والحس يدرك الوجود الحسي الجزئي، وهذه المعقولات الكلية تعتمد في تحصيلها على مبادئ عقلية موجودة في النفس بالفطرة، وتلك المبادئ هي: الأوائل العقلية المعقولة بالاضطرار، وهي تستمد من طبيعة العقل ذاته، وليس من الخارج»^(٢).

فالكندي- إذن- هو من أصحاب الاتجاه العقلاني الذي انتشر في الفلسفة الحديثة لدى الغربيين، والذي كان أشهر دعاته «رينيه ديكارت»، وقد عارضه في ذلك كثيرون من أصحاب المذاهب الحديثة.

والقول بالمعارف الفطرية الموجودة في النفس قال به الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام، وبخاصة «ابن سينا» الذي يذهب إلى أن المعارف التي يحصلها العقل ليست جديدة، بل هي معلومة للنفس مغروسة فيها قبل هبوطها من محلها في عالم المجردات، وعند هبوطها وحلولها في الجسم فإنها تكون قد نسيت تلك المعارف الفطرية، لكنها بالتدريج وبتعودها على الجسم تبدأ في التذكر؛ فالنفس عنده لا تكتسب شيئًا جديدًا من

(١) الرسائل (١/١١١).

(٢) الرسائل (١/٢١٤-٢١٥).

المعارف، بل تتذكر المعارف التي كانت فيها، ثم نسيها، وله قصيدة تسمى «عينية ابن سينا» يذكر فيها مذهبه، ذاك مطلعها يقول فيه عن النفس:

هَبَطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ وَرَقَاءُ ذَاتُ تَدَلُّلٍ وَتَمْنَعِ^(١)

يهمنا هنا: أن فيلسوفنا الكندي يعتقد هذا المذهب الذي يقول بفطرية المعارف المعقولة في النفس وهي في عالمها المجرد قبل أن تعرفها في العالم الأرضي - عالم العناصر -.

وهذا - فيما نرى - مذهب فاسد، ورأي داحض؛ فإن العقل يدرك المعارف ويكتسبها من الخارج عن طريق الحواس، والحواس هي منافذ العقل إلى العالم الخارجي، والعالم الخارجي عبارة عن عوالم متعددة ومختلفة، لكل حاسة من الحواس عالمها، فعالم المَبْصَرَاتِ، وعالم المسموعات، وعالم المشمومات، ومثل ذلك للذوق واللمس، وهذه الآلات الحاسة هي التي تمد العقل بجميع ما يتصل بعالمها، أو بعوالمها من معارف، والعقل الذي هو قوة من قوى النفس يستقي معلوماته من هذه العوالم، كل عالم منها عن طريق أدواته الخاصة به، فيستقي المعارف والعلوم عن عالم المَبْصَرَاتِ من خلال حاسة البصر، وليس له مصدر يمدّه بالمعارف عن هذا العالم إلا تلك الحاسة، من حيث هو عالم حسي، وسبيل العلم به إنما هو الحسُّ، وأداة الحسِّ الخاصة به هي البصر، فإذا فقد إنسان حاسة البصر فإن هذا العالم كله يغلق دون هذا الإنسان، ولا سبيل إلى أن يعرف شيئاً عن هذا العالم، ومثل ذلك يقال في جميع الحواس، فإذا ما فقد إنسان حاسة السمع، فإن عالم المسموعات يغلق دونه، فلا يعرف عنه شيئاً، فلا سبيل له لإدراك نقيق الحمام، أو صهيل الفرس، أو زقزقة العصافير، أو آلات الموسيقى، ولا شيء من هذا العالم كله، وهكذا بقية الحواس وعالم كل منها، والعقل يستمد معارفه عن العالم كله من خلال تلك الحواس، وعمل العقل أن يدرك هذه المعارف الحسية الجزئية، ويحيلها إلى معارف كلية مجردة، وهذه هي مصادر المعرفة بالنسبة للإنسان عن هذا العالم فيما يتصل بالمعارف العقلية.

(١) الأنبياء في طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبعة (ص ٤٤٦).

والحاصل: أن القول بالمعارف الفطرية المغروسة في النفس قول غير دقيق، بل غير صحيح. عرفنا حتى الآن طريقين للمعرفة؛ طريق الحس، وطريق العقل، وهما مُيسران للإنسان بما هو إنسان على ألا يستقل طريق من الطريقين عن الآخر، بل يتعاونان ويتآزران في تحصيل المعارف فيقدم أحدهما المادة الحسية، ثم يأتي الثاني فيحلل هذه المادة الحسية ويجردها ويحيلها إلى معنى كلي، ويعطيها الحكم الملائم لها.

على أن هناك طريقًا ثالثًا غير ميسر لكل أحد، بل يختص الله - تعالى - به من يشاء من عباده، وهؤلاء الذين يختصهم الله - تعالى - بهذا الطريق يسميهم الكندي: «ذوي الدين والألباب»، وإذا كان الكندي في الطريقين الأول والثاني يدين للفلاسفة قبله بمعرفتهما؛ فإنه في الطريق الثالث إنما يدين للإسلام، والإسلام وحده، فهو فيلسوف مؤمن لا يرتضي لنفسه الخروج عن سُنَمِ الشريعة المطهرة ومجافاتها تقرُّبًا للفلسفة وتزلفًا إليها، بل على العكس من ذلك نراه يسخر الفلسفة لخدمة أغراض الشريعة.

هذا الطريق الثالث هو طريق الوحي والإلهام الذي يختص به الله الأنبياء وحدهم، والكندي يطلق على هذا الطريق اسم: «المعرفة الإلهية، أو العلم الإلهي»، والكندي يعتقد أن كثيرًا من المبادئ والقضايا التي لا تخضع للنظر العقلي، أو المعرفة الحسية - أي: لا يصلح للنظر فيها الحس، أو العقل - قمين بالعلم الإلهي أن يجد لها حلًّا في إطاره الذي لا تصل إليه أفهامنا، ولا يصلح معه الحس والعقل.

طرق المعرفة - إذن - ثلاثة: الحس، والعقل، والوحي، وهو الدين، وقد يسمى: «إشراقًا»^(١)، ولكننا نتحفظ هنا على تسمية الوحي «إشراقًا» لسبب نتكلم عنه بعد - بحوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

طرق المعرفة - إذن - ثلاثة: الحس، وهو الطريق الأعم، وهو الشائع لدى الناس جميعًا على اختلاف مستوياتهم، وليس لهذا الطريق فئة معينة من الناس، وطريق الحس سبيل معتبرة وصحيحة توصل إلى إثبات أن لهذا الوجود خالقًا عليمًا، ومدبرًا حكيمًا، لكن

(١) خطاب الفلسفة العربية الإسلامية، لمحمود عبد الرحمن م حبا (ص ٢٤-٢٥)، وانظر: الرسائل (١/ ٢١٤-٢١٦).

ذلك لا يتم عن طريق الحس إلا «لمن كانت حواسه الآلية موصولة بأضواء عقله»^(١)، فليس كل من استعمل حواسه وصل بها إلى الخالق العليم، والمدير الحكيم، بل هذا قصر على من استعمل حواسه للتدبر والاعتبار، وعلى من أقام صلة قوية بين ما يراه بالحس، وما يتدبره بالعقل.

وأما الطريق الثاني فطريق العقل، ويرى الفيلسوف الكندي أنه طريق صعب شائك لا يتيسر لكل واحد من الناس، بل هو خاص بأرباب العقول، وأولي الألباب الذين من شأنهم البحث والنظر، والغوص وراء المعاني والحقائق، والفيلسوف يقصد هنا ذوي العقول الذين يُعملون عقولهم فيما حُلقت العقول من أجله في التدبر والتفكير، وإلا فكل الناس لهم عقول، لكن عقولهم لا ترتفع كثيراً عن حواسهم، ولا يشغلونها إلا في مطالب شهواتهم من مطعم ومشرب وشهوة.

أما الطريق الثالث فطريق الوحي، وهذا الطريق خاص بمن اصطفاهم الله - تعالى - من الأنبياء والرسل لحمل رسالاته إلى البشر، ويقول الفيلسوف في هذا: «وهيات أن يصل إلى هذا الطريق أحد إلا بفضل الله ورضوانه، فالله أعلم حيث يجعل رسالته»^(٢)، ثم يفرق الكندي بين علوم البشر، وعلوم الأنبياء التي يعجز عنها البشر العاديون؛ لأنها فوق الطبع والجملة الإنسانية، ولأنها لا تأتي إلا عن طريق الوحي الإلهي، ثم يقرر الفيلسوف في معرض آخر أن علوم البشر إنما تحصل باجتهدهم وتكلفهم واحتياهم، أما علم النبوة فتحصل للأنبياء والرسل دون تكلف، أو بحث، أو احتيال، وعلم النبوة يحصل بإرادة الله ﷻ، يقول الفيلسوف: «فإن هذا العلم - العلم الآتي عن طريق الوحي - خاصة للرسل - صلوات الله عليهم وبركاته - دون البشر، وإحدى خوالجهم العجيبة، أعني: آياتهم الفاصلة لهم عن غيرهم من البشر؛ إذ لا سبيل لغير الرسل من البشر إلى هذا العلم الخطير، فأما الرسل - صلوات الله عليهم وبركاته - فيأتيهم هذا العلم بإرادة مرسليهم سبحانه وتعالى من غير طلب منهم،

(١) الرسائل (١/٢١٦).

(٢) الرسائل (١/٢١٦).

وإنما يستيقنون بأن ذلك العلم الذي جاءهم هو من عند الله ﷻ؛ إذ هو قد وُجد عندما عجز البشر بطبعهم عن مثله، فإن ذلك فوق طبعهم وجبلتهم، فتخضع له بالطاعة والانقياد، وتعتقد فطرهم على التصديق بما أتى به الرسل - صلوات الله وسلامه عليهم^(١).

هذا الذي قدّمناه هو تلخيص لرأي الفيلسوف فيما اصطلح على تسميته: «نظرية المعرفة»، ولعلنا لاحظنا من تتبعنا رأي الفيلسوف أنه لم يكتب رأيه هذا تحت عنوان معين، أو أنه قد خصص نظرية المعرفة برسالة، أو مكان محدد في رسالة له، بل هذا الرأي الذي نقلناه عنه في نظرية المعرفة قد استقيناه من أماكن متعددة في رسائله، وكذلك أفدناه من بعض الذين كتبوا عنه.

ولنا على نظرية المعرفة - كما صورها الفيلسوف الكندي - تعليق يسير نوضح به ما نراه نحن في هذه النظرية، وفي رأي الفيلسوف حولها، وذلك في أمور:

الأول: أن نظرية المعرفة تقوم على أربعة طرق، وليس ثلاثة كما ذكر الكندي.

فالفيلسوف ذكر أن طريق المعرفة هو: الحس، والعقل، والوحي الذي سماه الفيلسوف: «إشراقاً»، ويذكر القارئ أننا قد تحفظنا على كلمة «إشراق»، ووجدنا أن نبين سبب تحفظنا، وما نحن نبين ذلك؛ فإن الإشراق طريق رابع غير الوحي، وهذا الطريق الرابع غفل عنه الفيلسوف، أو أغفله عمدًا، ربما لعدم اعترافه به، أو اهتمامه له.

أما طرق المعرفة عندنا فهي أربعة، وليست ثلاثة، كما ذكر فيلسوفنا الكندي، وكما ذكرنا أن هنالك طريقاً رابعاً غفل عنه، أو أغفله، وطرق المعرفة عندنا هي: الحس، العقل، الوحي، الإشراق.

الثاني: طريق الحس، وهو - كما قال الفيلسوف - إدراك العالم الخارجي بالحواس المعروفة، والحس نفسه نوعان:

١ - الحس الخارجي، أو الحس الظاهر، والمراد به: الحواس الخمسة: البصر، والسمع، والشم، والذوق، واللمس، ولكل منها مجاله من العالم الخارجي، أو العالم الظاهر.

٢- الحس الداخلي، أو الحس الباطن، والمراد به: ما نشعر به ونُحسه بحواسنا الباطنة، وذلك كالأحاساس بالجوع، والأحاساس بالعطش، والأحاساس بالحزن، أو الفرح، والأحاساس بالرضا، أو الغضب، والأحاساس بالسعادة، أو التعاسة، والأحاساس بالراحة، أو التعب، كل هذه الأحاسيس هي من عالم الحس، ومجال من مجالاته، ولكن طريق إدراكها هو الحس الباطن، فالجوع- على سبيل المثال- يحس به الإنسان، لكن الأحاساس به ليس بحاسة من الحواس الخمس الظاهرة، فالجوع لا يدرك بحاسة البصر، ولا السمع، ولا الذوق، ولا الشم، ولا اللمس، وإذا كان لا يدرك بواحدة من الحواس الظاهرة، وهو مدرك يقيناً؛ فلا بد أن يكون للإدراك به حاسة، أو آلة أخرى يدرك بها، وتلك هي الحواس الباطنة.

وهذان النوعان على قدم واحدة في إدراك الشيء المحسوس، وإن كان الحس الظاهر أكثر وضوحاً، بينما الحس الباطن أكثر غموضاً وإبهاماً، وغموض الأحاساس، أو وضوحه لا صلة له بقوة الأحاساس، أو ضعفه، فقد يكون الأحاساس بالجوع أقوى مراتٍ من الأحاساس بالبصر، أو السمع.

والإدراك الحسي خاص بالأمور المادية الجزئية الشخصية- كما ذكر الفيلسوف، والتي سماها: الأشخاص الهولانية- وهذا الإدراك إدراك جزئي متغير غير ثابت.

الثالث: طريق العقل، وهو خاص بالمُدركات العقلية، وهي المجردات الكلية جنسية، أو نوعية؛ ذلكم أن هناك: الأشخاص، والأجناس، والأنواع، والأشخاص طريقها الحس، أما الأجناس والأنواع فطريق إدراكها هو العقل.

الرابع: أن الناس ينقسمون بالنسبة إلى استعمال العقل نوعين:

١- مَنْ يستعمل عقله في المحسوسات، فيأخذ عن الحواس، ثم يُعمل عقله فيها فيجردها ويحوّلها من الحالة المشخصة الجزئية إلى كلية جنسية، أو نوعية، ثم يقف عند هذا الحد، ولا يُعمل عقله في استنباط معلومات مجردة غير محسوسة، بل يقف عند المحسوس، وينكر ما ليس بمحسوس؛ ومن ثمَّ ينكر الغيب بإطلاق، فإذا كلّمته عن موجودات متيقنة مغيبة، سأل: إن كانت مادية محسوسة، أو لا؟ فإن كانت محسوسة بالحواس المجردة- أو بما يعين الحواس المجردة على رؤية ما دقَّ عنها كالمجاهر-

اعترف بها، وإن لم تكن مدركة بالحواس، أو بما يعينها أنكرها وحاربها. وهذا الصنف من الناس نسميهم: «الحسيين، والماديين، والطبيعيين، والملاحدة»؛ لأنهم لا يؤمنون إلا بالمادة، وما هو محسوس، وينكرون ما عدا ذلك، ومن ثم كان طريقتهم في المعرفة هو الحس؛ ولذا سُموا: «الحسيين»، ويطلق عليهم في مصطلح الشرع: «الدهريون»؛ لأنهم أنكروا وجود الله ﷻ؛ لأنه غيب:

﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يَهْدِكُمْ إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾

[الجمانية: ٢٤].

فهؤلاء: الحسيون، وذلك تعليل تسميتهم بذلك.

٢- ومنهم من يُعمل عقله في المحسوسات، فيأخذ عن الحواس عالم المحسوسات المادي المشخص الجزئي، ويجرده ويحوّله إلى كلي من الأجناس، أو الأنواع، ثم يجعل الأمور المحسوسة مقدماتٍ لقضايا عقلية مجردة، فيستنبط من المحسوسات ما ليس بمحسوس، ومن الماديات ما ليس بمادي، ومما يدرك بالحواس ما لا يدرك بها، وهؤلاء يؤمنون بالغيب، ولا ينكرون عالم المجردات، وهؤلاء هم أصحاب الفطر السليمة، وهم الذين يعقلون، وهم أولو الألباب.

وهذا الطريق نسمي أصحابه: العقليين؛ لأنهم اتخذوا العقل وسيلة، ولم يقفوا به عند الحس، ولم يجعلوا المحسوس عقبةً، أو قيداً على العقل يمنعه من استنباط المجردات من المحسوسات، ويضرب لهؤلاء مثلاً شائعاً؛ ذلك البدوي الذي رأى بعراتٍ لبعير في الصحراء، فقال: «البعرة تدل على البعير، والأثر يدل على المسير، أفسماء ذات أبراج، وبحار ذات أمواج، وأرض ذات فجاج لا تدل على العليم الخبير؟!»^(١).

الخامس: طريق الوحي، وهو خاص بالذين يؤمنون بالدين، ويؤمنون بالأنبياء والرسل، ومن ثم يؤمنون بالوحي، وأنه قول الله الحق، وهؤلاء يؤمنون بأن الوحي فوق العقل، وأن العقل يجب أن يكون عمله في إطار الوحي، وتنفيذاً لما يجيء به، وهؤلاء

(١) إيثار الحق على الخلق، لابن الوزير (ص ٥٢).

يؤمنون بأن المعارف التي تأتي عن طريق الوحي هي فوق مستوى ما يأتي به الحس والعقل، وفوق إمكانات البشر، ولا يمكن أن تأتي إلا من قبل الله *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى*؛ من هنا يأتي تسليمهم بالوحي، ويأتي إيمانهم به طريقاً إلى المعرفة اليقينية التي تأتي عن طريقه معارف، لا يأتي بها حس، ولا عقل، وهؤلاء هم المؤمنون.

السادس: وكما ذكرنا قبلاً، فإن طرق المعرفة، أو وسائلها لا تقف عند حدود الطرق الثلاثة التي ذكرناها، بل هناك طريق رابع تختاره طائفة من الناس، ويعتبرونه دون غيره هو الذي يعرفهم بأنفسهم وبالكون حولهم، وبخالقهم وخالق الكون *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى*، وهذا الطريق عندهم هو طريق: «الإشراق»، وقد سُمِّيَ طريقَ الإشراق؛ لأنهم يعتقدون أن المعارف تُشرقُ على قلوبهم من الحق *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى*، دون مجهود في تحصيلها، فالعلوم والمعارف عند هؤلاء ليست كسبية - أي: لا تُنال عن طريق الوسائل الكسبية - كالدراسة، والقراءة، والتعلم، ولكن المعارف - عند هؤلاء - تُنال عن طريق «الإشراق»، وطريقُ الإشراق يُعرِّفه، أو يوضحه الإمام الغزالي *رَحْمَةُ اللَّهِ فِيَقُولُ* - في عبارته الشهيرة - : «من قصر المعارف على العلوم الكسبية فقد ضيَّقَ رحمةَ الله الواسعة... ثم بين كيف تُنال المعارف فيقول: إن المعارف نور يقذفه الله في الصدر»^(١).

هذا الطريق الرابع هو طريق الإشراق، ويسمى - أحياناً - طريقَ «الفيض»، ولكن استعمال التسمية السابقة أكثر وأوضح، وهذا الطريق خاص بطائفة المتصوفة، أو هو طريق «الصوفية»، فالمتصوفة، أو الصوفية هم أصحاب هذا الطريق.

السابع: اتضح لنا أن نظرية المعرفة يتعاورها أربعة فرقاء، أو أربع طوائف، وهؤلاء هم: الحسيون، والعقليون، والإشراقيون، والمؤمنون بالوحي.

لكن ثمة حقيقة هامة وخطيرة في هذا المجال - مجال المعرفة وطرقها - تلك الحقيقة هي أن «الوحي» ليس قسماً لهذه الطرق الثلاثة الأخرى، وإن كانت تلك الثلاثة متقابلة فيما بينها، وكل منها قسيم للآخر؛ فالحسي يقف في مواجهة العقل والإشراق، وكذلك

(١) المنقذ من الضلال، للغزالي (ص ٧٥-١٢٩).

العقل يقف في مواجهة الإشراق والحس، والإشراق يعارض الحس والعقل، فكل من الثلاثة يعارض الآخرین، وهو قسيم لهما.

أما الوحي فليس طريقاً رابعاً يعارض الطرق الأخرى ويقاسمها، بل هو فوقها جميعاً، وهو شامل لها كلها، وهو لا يعارضها، بل ينظمها وينسّقها، ويرشدها ويوجهها، بحيث تكون مفيدة ونافعة.

فالوحي لا يعارض الحسّ، بل ينظمه ويوجهه، ويأمر باستعماله في مجاله، ولقد جاء الوحي الشريف في الكتاب الكريم يأمر باستعمال الحسّ، ويجعل الحسّ طريقاً صحيحاً لمعرفة الله ﷻ، والإيمان به، يقول ربنا سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى:

﴿وَأَيُّهُ لَمُّ الْأَرْضِ الْيَمِينَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ ﴿٣٣﴾ وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِّنْ نَّجِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ ﴿٣٤﴾﴾ [يس: ٣٣-٣٤].

ويقول سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى:

﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ ﴿٢٤﴾ أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ﴿٢٥﴾ ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا ﴿٢٦﴾ فَأَبْنَاهَا فِيهَا حَبًّا ﴿٢٧﴾﴾ [عبس: ٢٣-٢٧].

ويقول سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى:

﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾﴾ [الغاشية: ١٧-٢٠].

فالحق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يأمرنا بإعمال الحس، ويجعل ذلك طريقاً صحيحاً شرعياً لمعرفة الله ﷻ، والعمل بمقتضى هذه المعرفة - أي: الانتظام في سلك عبوديته - على ما ورد به الشرع الشريف. فالحس وسيلة صحيحة للمعرفة، ونحن لا ننقم على الحسّيين استعمالهم للحس، فقد أمرنا ربنا سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بإعمال الحس، وبدهي نقول بأن الله - تعالى - لم يخلق الحسّ في الإنسان عبثاً، لكنّ الذي ننقمه على الحسّيين، ونأخذهم عليهم هو استعمال الحسّ في غير مجاله، فمجال الحس هو العالم المادي الحسي الذي نعيشه، فيجب أن يقتصر استعماله على هذا المجال فقط، أما أن نستعمله في مجال المعقولات المجردة، أو مجال الوحي الشريف فذلك خطأ محض، وضلال مبین، وستكون نتيجة ذلك أن نضلّ ونخزي، ومثل

الذي يستعمل الحسَّ في المعقولات المجردة، أو في مجال الوحي الشريف كمثل الذي يلبس النعل في رأسه، والعمامة في رجله، ومثل هؤلاء كمثل مَنْ يستعمل القلم للقطع، والسكين للكتابة، فالضلال ليس في استعمال كل منهما، ولكن في استعماله في مجال لا يصلح له.

ومثل ذلك يقال للعقلين، أو الفلاسفة الذين يُعملون عقولهم في مجال المعارف التي أتى بها الوحي، جاعلين عقولهم حكماً على ما جاء به الوحي الشريف من علوم ومعارف هي فوق مستواه، وأوسع من مداه؛ ولذلك وقع هؤلاء في ضلال مبين حين قاسوا ما جاء به الشرع بمقياس العقل، وجعلوا العقلَ ميزاناً يعرضون عليه الوحي، فما وافق العقل من الوحي سلّموا به، وما خالف العقل من الوحي طلبوا تأويله، وأوجبوا تغييره، ولعمري ما بعد ذلك الضلال من ضلال.

أما المتصوفة، أو الصوفية فلهم شأن آخر، حيث لم يختاروا لأنفسهم طريقاً مطروقا، ولا وسيلة موصولة، وإنما اختاروا وسيلة للمعرفة لم يجربها الناس على مستوى يوضح حقيقتها، ويبين عن الحكم عليها، وقد استدلوا على وسيلتهم هذه بما يُعجز الناس عن الرد عليهم، وقد ذهبوا إلى أن تنقية النفس وتطهيرها، وتربيتها وتهذيبها، وصقلها بالطاعات والمجاهدات من شأنه أن يجعلها أهلاً لتلقي فيوضات المعارف عن الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى مَا يُطَلِّقُونَ عَلَيْهِ: «العلم اللدني»** أخذًا من قول الله - تعالى - عن العبد الصالح:-

﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: ٦٥].

وقوله:

﴿وَأَنْقُوا لِلَّهِ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

وقد روي أن «الجنيد شيخ طائفة المتصوفة في وقته مرَّ على أبي علي الخواص، وهو جالس يجدل الخوص، وكان الخواص جاهلاً بالقراءة والكتابة، وكان فقير الحال، وكان الجنيد ثرياً متوسِّعاً في معيشته وهيئته، قالوا: فقال: الجنيد للخواص: ما اتخذ الله ولياً

جاهلاً- يُعَرِّضُ بالخواص الذي كان يرى نفسه وئياً لله من الصالحين-، فردَّ عليه الخواص قائلاً: لو اتخذته لعلمه^(١)، أراد بذلك: أن الله- تعالى- لو اتخذ وئياً لأفاض عليه العلوم والمعارف من خزائن علمه بما يغنيه عن التعلم بالقراءة والكتابة.

وفي كل الأحوال، فنحن لا خصومة بيننا وبين هؤلاء، وهم أصحاب أذواق وأحوال، والله وحده أعلم بأحوالهم، وما داموا مستقيمين على الشريعة، لا يتدعون في دين الله- تعالى- ما يفسق، أو يكفر، فلا كلام لنا معهم، ونتركهم لله العليم بأحوالهم، المطلع على دخائلهم.

هـ- الفلسفة الطَّبِيعِيَّةُ عند الكندي:

العالم الطبيعي ينقسم عند الكندي إلى قسمين:

الأول: ما دون فلك القمر، والمراد به: العالم الأرضي، وهو عالم الكون والفساد، وهو عالم العناصر الأربعة: الماء، والتراب، والنار، والهواء، وهذه العناصر اثنان منها علويان، ينزعان إلى أعلى، وهما: النار، والهواء، واثنان سفليان ينزعان إلى أسفل، وهما: الماء، والتراب، ومع هذه العناصر الأربعة توجد الكيفيات الأربعة، وهي: الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، وهذه الكيفيات منها اثنان فاعلتان، هما: الحرارة، والبرودة، واثنان منفعلتان، وهما: الرطوبة، واليبوسة، بمعنى: أن الاثنان الأولين يؤثران في أجسامنا عند المباشرة، أو الملامسة، والاثنان الآخرين لا يؤثران.

وعالم ما دون فلك القمر، أو العالم الأرضي يتركب كل ما فيه من عنصرين أساسيين وهما: الهَيُولَى، والصُّورَة.

فالهَيُولَى هي: المادة التي تتركب منها الأجسام الموجودة، ولها حالتان: الهَيُولَى بالقوة، والهَيُولَى بالفعل، فالهَيُولَى بالقوة- أي: مادة الأشياء الموجودة في حالة القوة- هي الهَيُولَى غير المرئية وغير المحسوسة، ولكنها تصير هَيُولَى بالفعل إذا ما تلبست بها «الصورة»، حيث تصبح الهَيُولَى- أي: مادة الأجسام- مرئية حين تحل فيها الصورة، ولتقريب المسألة؛ فإن الهَيُولَى هي الأجسام، أو المادة التي يتركب منها جسم الإنسان،

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى (١/١٦٥).

وهذا الجسم لا يتحقق وجوده في الخارج إلا إذا حلت فيه «النفس» التي يسميها الفلاسفة: «الصورة»، فإذا ما غادرت النفس الجسم فإن مادته تتحلل وتختفي، ولا ترى بعد ذلك إلا إذا حلت فيها نفس أخرى، فالذي يخرج الهيولى من حالة القوة إلى حالة الفعل إنما هو حلول الصورة فيها.

أما الصورة فهي تشبه النفس، أو هي النفس التي تحل في المادة، فتخرج المادة، أو الهيولى من حال الوجود بالقوة إلى حال الوجود بالفعل.

من هنا يتضح لنا: أن الجوهر، أو الموجود له ثلاث حالات، أو هو ثلاثة أنواع:

١- الهيولى فقط.

٢- الصورة فقط.

٣- المركب من الاثنين، وهو الجسم المكوّن من الهيولى والصورة، والمركب من

الهيولى والصورة يسمى: الجسم، ويسمّى - كذلك - الجرم.

ويرى الفلاسفة - ومنهم: الكندي - أن الصورة التي هي النفس ليست خاصة بالإنسان،

أو الحيوان، بل هي عامة في كل موجود، فالإنسان له صورة، وهذه الصورة تتركب في شيء

من الهيولى، فيخرج الإنسان من اللّيس إلى الأيس - أي: من العدم إلى الوجود - والحيوان

كذلك؛ فإن الموجد يضع في الهيولى صورة بقرة فتكون بقرة، أو يضع صورة حصان فيوجد

حصان، ثم يفرق بينها - أي: بين الصورة والهيولى - فيفنى هذا الموجود، وكذلك النبات،

ومثل ذلك الجماد، حيث يرى الفلاسفة أن الجماد - كذلك - يتكون من مادة، أو هيولى

وصورة، حيث يضع المبدع في الهيولى صورة «سكّين» فتوجد سكّين، أو يضع في الهيولى

صورة قلم فيكون قلمًا، وهكذا.

ويذهب الكندي مذهب أرسطو في أن كل موجود في العالم الطّبيعيّ له علل أربعة لا بدّ

من وجودها لكي يتحقق وجوده، وبدون هذه العلل الأربع لا يوجد، والعلل الأربع هي:

١- العلة المادية، أو الهيولى، أو المادة التي منها يكون الشيء، مثل: «الخشب» للكرسي.

٢- العلة الصورية، وهي الهيئة التي يكون الشيء عليها، مثل صورة الكرسي من أرجل

٣- العلة الفاعلة، وهي العلة التي أوجدت الشيء، مثل: النجار الذي صنع الكرسي.
 ٤- العلة الغائية، وهي الغاية التي من أجلها وُجد الشيء، مثل: الجلوس بالنسبة للكرسي، فقد صُنِعَ بغرض الجلوس عليه.

يقول الكندي- في بيان هذه العلل الأربع -: «العلل الطَّبَعِيَّةُ أربع: ما منه كان الشيء، أعني: عنصره- يعني: العلة المادية- وصورة الشيء التي بها هو ما هو- يعني: العلة الصورية- ومبتدأ حركة الشيء التي هي علة- يقصد العلة الفاعلة، وما من أجله فعل الفاعل مفعوله- أي: العلة الغائية»^(١).

والفيلسوف يرى أن العالم الطَّبَعِيَّ هو عالم الحركة، فالحركة هي أهم شيء في هذا العالم، وهي مبدأ وجوده، ووجود كل شيء فيه، فالحركة هي الفعل الأساسي للطبيعة، وهي أظهر شيء في الطبيعة.

والطبيعة عملها هو: الحركة والسكون، ويعرفها الفيلسوف فيقول: الطبيعة هي العلة الأولى لكل ساكن ومتحرك، ويرى أن علم الأشياء الطبيعية هو علم الأشياء المتحركة، ويرى الفيلسوف- كذلك- أن الطبيعة هي الشيء الذي جعله الله علة وسبباً لجميع المتحركات، عن سكون، والساكنات عن حركة.

والحركة أنواع: فتبدل جميع الجواهر من مكانه، هو: الحركة المكانية، وتبدل مكان نهاياته بالقرب من مركزه، أو البعد عنه وهو: الرُّبُوءُ والاضمحلال- أي: الكبر والصغر- وتبدل كفياته المحمولة فقط، وهو: الاستحالة- أي: الانتقال من حال إلى حال- وتبدل جوهره وهو الكون والفساد- أي: الوجود والعدم- ويتضح من هذه الأقسام أن الحركة ستة أنواع، أو أن الحركة ينتج عنها بالنسبة للجوهر- الجسم- ستة أحوال:

١- الكون- الوجود.

٢- الفساد- العدم.

٣- الرُّبُوءُ- الزيادة.

(١) رسالة في حدود الأشياء ورسومها (ص ١٦٩).

٤- الاضمحلال- النقص، أو الانكماش.

٥- الاستحالة- أي: فناء حالٍ وحلول حالٍ مكانها.

٦- الحركة في المكان، أي: الانتقال من مكان إلى مكان^(١).

وهذه الأحوال الستة للحركة إنما تنصبُّ على الجوهر- الجسم- وهي كلها تتمثل في أمرين اثنين- قال بهما أرسطو، ثم أخذهما عنه الآخرون- هذان الأمران هما: الهيولى، والصورة، وما يتكون منهما، وهو الجرم، فالصورة لا تكون وحدها جرمًا، والهيولى كذلك، ولكن الجرم يتكون عندما يجتمعان معًا؛ ولذلك سبق أن قسمناهما إلى ثلاثة أنواع: الهيولى، ثم الصورة، ثم المكوّن منهما وهو الجرم- الجسم.

أرسطو- إذن- قال باثنين: الهيولى، والصورة، ولكن فيلسوفنا لم يقف عند هذين الأمرين، ولكنه أضاف ثلاثة أمور أخرى، لا يتم تجوهرُ الجسم إلا بها، فالجسم لا يتم، أو يكتمل ويصير جوهرًا، أو جسمًا إلا بإضافة ثلاثة أمور أخرى إلى هذين الأمرين، فتصير الأمور التي يتجوهر الشيء بها خمسة هي:

١- الهيولى.

٢- الصورة.

٣- المكان.

٤- الزمان.

٥- الحركة.

والكندي يبين ارتباط هذه الخمسة ببعضها في الموجود، فيقول: «في كل شيء مادي توجد هيولى يكون الشيء منها، وصورة يرى بها ويتميز بها عن الأشياء الأخرى بالبصر، ومكان يوجد فيه بكل نهاياته- أي: أبعاده: طول، عرض، عمق؛ وذلك لأنه لا جسم يتهيأ له أن يكون موجودًا إلا في مكان وفي نهايات، وفيه- أيضًا- حركة يوجد بها في كونه، فلا يوجد جرم بلا حركة، ولا بُدُّ له من زمان؛ لأن الزمان هو عدد الحركة، فإن كانت حركة كان زمان، وإلا لم يكن»^(٢).

(١) الرسائل (١/٢٠٤)، (٢/٢٢-٢٤).

(٢) الرسائل (٢/١٤).

وهكذا ربط الفيلسوف بين الهيولى والصورة من جانب، وبين المكان والحركة والزمان، وجعل عالم الكون والفساد الذي هو العالم الأرضي، والذي يطلق عليه الكندي - ثم الفلاسفة بعد - مصطلح: «ما دون فلك القمر»، ويستوي في صحة الإطلاق أن يقال: «عالم الكون والفساد»، أو «عالم ما دون فلك القمر»، أو «العالم الأرضي»، أو «عالم العناصر»، غير أن الإطلاق قبل الأخير لا يستعمل لدى الفلاسفة، وإن كانوا يقصدونه بالإطلاقين السابقين.

وتعليل هذه المصطلحات، كما يلي:

١- أن المصطلح الأول: «ما دون فلك القمر» قد أطلقوه على عالمنا؛ لأنهم يرون أن آخر العقول العشرة، وهو العقل العاشر يحلُّ في القمر، وأن القمر هو آخر الأجرام السماوية السفلية من جهة الأرض، وأن جرم الأرض يقع دون فلك القمر، وأن العقل العاشر - وهو العقل الفعَّال عندهم - هو الذي يدبِّر ويصرف كل شيء في العالم الأرضي الذي هو دون فلك القمر - أي: أدنى منه - فالقمر هو آخر الأفلاك السماوية تسفُّلاً، وتقع بعده الأرض مباشرة، ويسكن في فلك القمر آخر العقول العشرة، وهو العقل الفعَّال، وهذا العقل هو الذي يدبر العالم الأرضي ويصرف كل شيء فيه؛ لذلك سُمِّي العالم الأرضي: «ما دون فلك القمر»، وأحياناً نجد من يطلق عليه: «مقرَّ فلك القمر»، ويريد به هذا المعنى، لكنه يتقعر في كلامه.

٢- أما مصطلح: «عالم الكون والفساد»؛ فقد سُمِّي به العالم الأرضي كذلك؛ لأن جميع العوالم مُبرَّأة من الكون والفساد، سوى عالم ما دون فلك القمر، أو العالم الأرضي، فهو الفلك الوحيد، أو الجرم المفرد الذي يقع فيه الكون والفساد، والمراد بالكون: الوجود، والمراد بالفساد: العدم والفناء، وقد عرفنا قبل ذلك أن الموجودات إنما توجد - أي: تخرج من حيز العدم إلى حيز الوجود - حين توضع «صورة» الموجود - الذي يراد إيجاده - في شيء من الهيولى، وبذلك يخرج الشيء إلى الوجود - أي: يحدث الكون - وإذا فرق بين الصورة والهيولى، فإن الشيء يفنى، وبذلك يحدث الفساد، والكون والفساد يحدث في العالم الأرضي فقط، أما العالم العلوي، أو الأفلاك السماوية فلا يحدث فيها

كون، ولا فساد، ولأن الكون والفساد يحتاجان إلى العناصر والكيفيات، وذلك مثل: الماء والتراب والهواء والنار، ومثل: الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، وكل هذه العناصر والكيفيات لا توجد في العالم العلوي، وإنما توجد في العالم الأرضي، كما هو واضح؛ لذلك كان من أسماء العالم الأرضي - كذلك - : «عالم العناصر».

والعناصر نفسها لا يحدث لها كون، ولا فساد، فهي لا تتكون، ولا تفسد، فالماء، والتراب، والهواء والنار، لا يفسد شيء منها، وما دام لا يفسد فهي لا تتكون؛ لأنها كائنة أصلاً، لكن الذي يتكون ويفسد هو ما تتركب من هذه العناصر، وكذلك الهيولى والصورة، فالهيولى لا تفسد، ولا الصورة تفسد، ولكن ما تتركب منهما وهو الذي يتكون - أي: يوجد - وذلك بإضافة الصورة في الهيولى، ثم يفسد وذلك بالتفريق بينهما، يقول الكندي: «والعناصر ذاتها غير كائنة، ولا فاسدة بكليّتها، فلا يكون ويفسد إلا ما تتركب منها، فأما أشخاص العناصر بكليّتها فباقية إلى أيام مدة زمانها الذي صيرّه - قدره - الله جل ثناؤه لها، وأما المركبات منها، أعني: الحرث، والنسل، والمعادن، وما أشبه ذلك فكائنة فاسدة»^(١).

والكندي يتخيل عالم الكون والفساد هذا، أو العالم الأرضي، بأنه عبارة عن كرة ثابتة وسط العالم، تحيط بهذه الكرة كرة من الماء، ثم يحيط بالماء كرة من الهواء، ثم يحيط بالهواء كرة من النار، وبذلك ينتهي العالم الأرضي، أو العالم الأسفل.

الثاني: عالم ما فوق فلك القمر، أو العالم الأعلى، أو عالم الأجرام السماوية، وأعلى هذا العالم هو: «الفلك المحيط»، أو «الفلك الأقصى»، وهم يعنون: ذلك اللون الأزرق للسماء الذي يظهر للرائي إذا نظر إلى أعلى، أو إلى الأفق البعيد، حيث يرى السماء، أو اللون الأزرق يميل وينطبق إلى الأسفل ففهموا من ذلك أن اللون الأزرق هذا هو لون جسم محيط بالأرض، وأن هذا الجسم ذا اللون الأزرق المحيط والمنطبق على الأفق من بعيد، فهموا أن هذا هو نهاية الوجود، وأنه عبارة عن جسم كرويّ ضخم، يحيط بالوجود كله، وبداخله جميع الأفلاك، وأن الأرض هي مركز العالم، يعلوها مباشرة فلك القمر، وأن

فلك القمر هو الوسط بين عالمي ما دون فلك القمر، وما فوق فلك القمر، وأن ما دون فلك القمر هو عالم العناصر، وعالم الكون والفساد، وأن فلك القمر نفسه فما فوقه إلى نهاية العالم من أعلى هو عالم الأجرام السماوية، وهو عالم لا كون فيه، ولا فساد، وليس محللاً للعناصر الأرضية، التي يلحقها الوجود والعدم، والكندي يسمي هذا العالم: «الجسم الكلي، أو جسم الكل».

عالم ما فوق فلك القمر، والذي يسميه الكندي: «جسم الكل» هو عالم لا يلحق ما فيه كون، ولا فساد، وليس محللاً للعناصر الأربعة، وهذا العالم يبدأ من حضيض فلك القمر- أي: من الحد الأسفل لفلك القمر نفسه- إلى نهاية جسم الفلك، وهذا العالم العلوي ثابت على حاله، ويظل كذلك إلى الأمد الذي قدره الله - تعالى - له، ثم يفنى، تحقيقاً لقدر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، ويبدله الله بعالم غيره، وذلك كقول الله ﷻ:

﴿يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضُ عَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ﴾ [إبراهيم: ٤٨].

والكندي يذهب إلى أن الفلك الأعلى، أو عالم ما فوق القمر بجميع أجرامه حيي عاقل، مدرك مميز، وله من قوة الحواس حاستان اثنتان، هما حاستا: السمع، والبصر، فالأفلاك العلوية لديها الحس السمعي، والحس البصري- أي: هي سمعية بصيرة- ولديها قوة التمييز، فهي- إذن- ناطقة اضطراراً، بمعنى: أن الله خلقها كذلك، ولا تملك إلا أن تكون كذلك، وقد ذهب الكندي في رسالته التي أهداها للأمير أحمد بن المعتصم، والتي عنوانها: «الإبانة عن سجد الجرم الأقصى وطاعته لله ﷻ» إلى: «أن الفلك بجميع أجرامه حيي، وأن الأجرام لديها الحس البصري، والحس السمعي وأنها مميزة، وأنها ناطقة اضطراراً، وهي بريئة من القوى الغضبية والشهوية، وأنها متحركة حركة حيوانية- أي: حية- مؤثرة في العالم الأسفل- أي: عالم ما دون فلك القمر»^(١).

و- حدوث العالم:

الكندي فيلسوف مسلم، قد بدأ اشتغاله بالفلسفة مسلمًا، وانتهى مسلمًا-والحمد لله- لم تؤثر فلسفة يونان في دينه وإيمانه وإسلامه، ولم يחדش اشتغاله بالفلسفة شيئًا من دينه، ولعل مما أعانه على ذلك- من بعد هداية الله تعالى إياه-: كونه كان متكلمًا على مذهب الاعتزال قبل اشتغاله بالفلسفة، فاشتغاله بعلم الكلام أعطاه دربة عقلية وفكرية، وقدرة تحليلية، أعانته على الوقوف في وجه الفكر اليوناني الوثني، ومكّنته من الصمود ضد جميع الأفكار والعقائد المخالفة لدين الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى** بل ونقدها ونقضها وبيان بطلانها.

من هنا فقد خالف الكندي شيخ فلاسفة اليونان الوثنيين في أمور كثيرة وخطيرة، يأتي على رأس هذه الأمور: إيمان الكندي بأن العالم حادث، وليس قديمًا، كما يزعم أرسطو ومن تابعه من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، ويتبع هذا الأمر- ضرورة- القول بأن الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى** هو خالق العالم، وأنه **ﷻ** هو مدبر هذا العالم، وأن العالم كله مطيع لله، نافذ فيه مراد الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى** جارٍ عليه قدر الله وقضاؤه.

الكندي يعتقد- خلافًا لأرسطو ومن تابعه من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام- أن العالم حادث لا قديم، وأنه **خُلِقَ** من لا شيء، وأن الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى** هو الذي خلقه من عدم، وأن لهذا العالم مدة مقدره، وعمرًا معينًا، ينتهي عنده، وأن وجوده متوقف على إرادة خالقه **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى** والخالق **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى** يستطيع أن **يُفْنِي** العالم كما خلقه أول مرة، كما قال **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى**:

﴿ وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ، قَالَ مَنْ يُعْجِ الْعِظَمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۗ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۗ ﴿٧٩﴾ ﴾ [يس: ٧٨-٧٩].

والكندي يقرر: أن الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى** هو خالق هذا العالم، وأنه- كما ذكرنا- خلقه لا من شيء- أي: من العدم- لأن العدم: لا شيء، وأن الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى** قد خلق العالم جميعه دفعة واحدة، لم يتطور شيء منه عن شيء آخر، ولم يخلقه بالتدرج، بل خلقه مرة واحدة، ويذهب الكندي إلى أن الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى** قد خلق الأشياء بحكمة تحقق المشيئة الإلهية التي خلقها الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى** بعضها علل، وبعضها معلول، لكنها جميعها ترجع إلى حكمة الخالق ومشيئته؛ فإنه **ﷻ** هو معلل العلل، وهو **جَعَلَ** البعض عللاً والبعض معلولًا، لكن العلة في

الكل، والخالق للجميع هو الله ﷻ، وينبغي أن نعرف أن لفظ «علة» الذي يستعمله الكندي ليس هو المصطلح المعروف لنا، والذي يعني: اتحاد العلة والمعلول في الزمان، وأن العلة لا تملك الفعل أو الترك، ولا تملك الاختيار، ليس هذا معنى العلة عند الكندي، لكنه يعني بالعلة: السبب الموجد، والفاعل المختار الذي خلق الوجود كله، فالعلة عند الكندي تعني: الفاعل المختار، وإذا قيدها بوصف «الأولى» فإنه يعني: الخالق - جل وعلا.

لذلك نرى الكندي يقسم العلة إلى نوعين:

١ - العلة الفاعلة، أو: العلة الأولى، أو: العلة الحقيقية، أو: العلة النهائية.

ويريد بهذه: الفاعل الحق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى الَّذِي خَلَقَ الْكُلَّ، وأوجد الكل، والكل منه وإليه، وهذه العلة غير معلولة، وإليها تنتهي العلل جميعها.

٢ - العلل الثواني، أو: العلل الوسائط، أو: العلل التي هي في ذاتها معلولة.

وهذه العلل هي مخلوقة لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وهو سبحانه خلقها، وجعلها عللاً لأشياء أخرى، وأسباباً لموجودات مرتبة عليها، وذلك: كالماء علة في إنبات النبات، وكالمطر علة في وجود الماء في الأرض، وكالسحاب والغيوم المترامية علة في المطر، وكالبخار من الماء الذي هو علة في تكوّن السحاب، وكالرياح الذي يسوق الغيوم والسحب إلى الأماكن التي قدر الله - تبارك وتعالى - لهذه السحب أن تسقيها، ومثل: النبات من زرع وثمار التي قدر الله ﷻ لهذا الماء النازل من تلك السحب أن تنبتها، فهذه كلها علل ومعلولات متتابعات، ومثل: الوالدين يكونان علة في وجود الولد، وهكذا، فكل واحدة من هذه إنما هي علة وسيطة، ومعنى كونها «وسيطاً»: أنها معلولة لعلة سابقة عليها، ثم هي علة لمعلول لاحق لها.

ولما كان الأمر كذلك كانت العلل والمعلولات سلسلة يفضي بعضها إلى بعض، فكل معلول يرجع إلى علته، وتلك العلة ترجع إلى علتها، ويتّبع المعلولات وعللها، وبانتقالنا من علة إلى علتها السابقة عليها نصل في النهاية إلى العلة التي هي ليست معلولة، والتي هي علة للكل، وليست معلولة لشيء، والتي إليها تنتهي العلل ومعلولاتها، وينتهي الوجود كله، فهي خالقة الكل، ومدبرة الجميع، ومصرفة الوجود بعالمه: «ما دون فلك القمر، وما فوق فلك القمر»، والمراد بذلك كله هو الله - جل جلاله - الواحد، الخالق، المدبر، المصرف سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

يقول صاحب كتاب (الفلسفة العربية الإسلامية): «فإن الكندي بحسب أصول مذهبه - عقيدته، أو دينه - يرى أن العالم صُنِعَ إلهي يتجلّى فيه نظامٌ هو تحقيق الإرادة الإلهية الحكيمة، وأن العالم منتهٍ إلى أمر الله، أو طائع ساجد بلغة الإسلام»^(١).

ويقول: «فإن الكندي يثبت أن العالم مخلوق بفعل إرادي حكيم، يحقق المشيئة الإلهية التي جعلت الأشياء بعضها عللاً لبعض، فالعالم بحركات أفلاكه، وقوانينه، وجريان حوادثه وخروجه أشياءه وموجوداته من القوة إلى الفعل ينتهي إلى إرادة خالقة فاعلة، وهذا عنده معنى الطاعة، بل معنى السجود لله - بلفظ القرآن - فعلاقة العالم بالله - تعالى - إنما هي علاقة طاعة للإرادة الخالقة، تحقيقاً لقول الله - تعالى -:

﴿ تَمَّ اسْتَوِيءَ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴾

[فصلت: ١١]^(٢).

فالخالق للكل، ومبدع الكل، ومدبر الكل هو الله ﷻ، وهو العلة القريبة لعالمي ما دون فلك القمر - عالم العناصر - وما فوق فلك القمر، وإذا قيل: إن بعض الموجودات علة لبعضها الآخر، أو قيل: إنها فاعلة، فليس ذلك إلا على طريق المجاز، فالعلل الوسائط ليس لها إلا التأثير فيما بعدها، أو في معلولاتها، على حسب ما قدر الله ﷻ ورتب ونسق ودبّر وصرّف، فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى الخالق المبدع قد رتب وأبدع نظام الموجودات في هذا العالم بحيث يكون بعضها أسباباً للبعض، ولكن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى هو الفاعل الحقيقي وراء هذه العلل والأسباب والثواني، أو الوسائط، فهو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وإن رتب بعض الموجودات على بعض، وجعل بعضها سبباً وعلة في البعض؛ فإنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى هو الفاعل الحقيقي، وليس ثمة من سبب، أو علة فعلت شيئاً، أو أثرت في شيء إلا وإرادة الله - تعالى - من ورائها، وحكمته تُوجِّهها وتقودها، وهذا الوجود كله بعلمه ومعلولاته مسوق بإرادة خالقه ومبدعه إلى نهاية قدرها الخالق المبدع ﷻ لا يستطيع الوجود أن يحيد عنها.

(١) خطاب الفلسفة العربية الإسلامية (ص ٤٥).

(٢) خطاب الفلسفة العربية الإسلامية (ص ٤٥).

هذه عقيدة الكندي التي يثبت بها أن العالم حادث مخلوق، وأن له محدثًا خالقًا مبدعًا، هو الله ﷻ، وهذه العقيدة توضح موقف الكندي الواضح الملتزم الثابت عند العقيدة الإسلامية الصحيحة^(١).

ز- استدلال الكندي على حدوث العالم:

تمهيد: استدلال الكندي على حدوث العالم بأدلة كثيرة، وكان اهتمامه بالاستدلال على حدوث العالم، وإقامة البراهين على ذلك صدى لما جاء به أرسطو من القول بقدم العالم، وأن العالم قديم غير مخلوق.

والناظر من فلسفة الكندي في هذا الجانب يرى أنه أولى اهتمامه بأمرين، كل منهما يسلم إلى الآخر ويفضي إليه، بل لعل كلاً منهما يغني عن الآخر ويعبر عنه.

أما الأمر الأول: فهو ما سلف الكلام عنه قريبًا، وهو إثبات أن العالم له خالق، وأن الخالق قد أبدعه لا من شيء - أي: من عدم - وأن الخالق يتحكم في العالم، ويجري عليه قضاءه وقدره حسب مشيئته وإرادته النافذة في كل صغيرة وكبيرة من هذا العالم، وأن الخالق المبدع قادر على أن يفني العالم، كما خلقه وأبدعه، بل إنه ﷻ سوف يفنيه، حيث جعل له أجلًا لا ريب فيه.

وأما الأمر الآخر: فإثبات أن العالم حادث مخلوق، وأنه لم يكن، ثم كان، ولأن كلاً من الأمرين مرتب على الآخر مرتبط به، فقد كان يمكن أن يغني الاستدلال على أحدهما عن الاستدلال على الآخر، لكن الكندي اشتغل بالاستدلال على الأمرين جميعًا، فأقام الدليل على حدوث العالم، فأثبت أنه حادث مخلوق بعد أن لم يكن، ثم أقام الدليل على وجود الله ﷻ، وأنه الخالق المبدع لهذا الوجود، فهو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى الَّذِي آيَسُ الْأَيَّاسَاتِ عَنْ

(١) الرسائل الفلسفية (١/ ١٢٣ - ١٢٤)، وانظر: تاريخ الفلسفة العربية (٢/ ٧٤ - ٧٦)، خطاب الفلسفة العربية الإسلامية (ص ٥١ - ٥٣)، وارجع إلى الرسائل في الموضوع الذي ذكرناه وغيره؛ فهي أساس ما عند الجميع، وبخاصة رسالته في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله ﷻ، والإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد.

الليس، أي: أوجد المخلوقات من العدم، أو أوجدها لا من شيء، وذلك حتى يثبت بجانب وجود الله - سبحانه - صفات الله - تعالى -؛ إذ إن الفكر الوثني الذي جاءنا من اليونان عن أرسطو ومن قبله، قد وصف إلههم بأنه علة لا تعقل إلا ذاتها، ولا تعلم من أمر هذا الوجود شيئاً، وليس لها في هذا الوجود من إرادة، ولا مشيئة، ولا حكمة؛ ومن ثم فلا قضاء، ولا قدر، وذلك أمر طبيعي عند قوم يقررون أن إلههم لا يعلم عن الوجود شيئاً، فهو - إذن - لا قدر له، ولا قضاء، ولا إرادة، ولا شيء ألبتة؛ إذ كيف يقضي ويقدر، ويصرف ويدبر من لا علم له، ولا معرفة؟! وهل يقدر دون علم؟! وهل يخطب خبط عشواء وهو الإله؟!

لذلك عني الحكيم الكندي الفيلسوف بإقامة الأدلة على وجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ولعله لا يختلف اثنان في أن هذه الأدلة هي على إثبات صفات الله ﷻ أولى منها على إثبات وجوده سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

وفيما يلي نشير إلى شيء من الأدلة في المجالين، في حدوث العالم، وفي إثبات وجود الله، أعني: صفات الله ﷻ، والله الميسر.

دليل الحدوث:

يقيم الكندي دليhle على حدوث العالم بإثبات حدوث الأفلاك؛ حيث إن العالم كله عبارة عن أفلاك، سواء كانت هذه الأفلاك هي فلك القمر وما دونه، أو كانت ما فوق فلك القمر، وكلا العالمين حادث بحدوث الأفلاك المكونة لهذا العالم، أو ذاك؛ لذلك لم يكن على الكندي ليثبت حدوث العالم سوى أن يثبت حدوث الأفلاك، وهذا ما فعله الكندي.

وقد اعتمد الكندي في ذلك على أمور ثلاثة:

الأول: إثبات أن الأفلاك متحركة، فهي عبارة عن أجرام، وكل جرم متحرك بالضرورة، فإن الجرم والحركة متلازمان، فإن كان جرم كانت حركة، وإن لم تكن حركة لا يكون جرم، فهذه متلازمة ضرورية بديهية، كون الحركة ملازمة لوجود الجرم، ووجود جرم ملازم للحركة.

الثاني: التلازم بين الحركة والزمان؛ فإن الحركة تعني: تبدل أحوال المتحرك، وكل تبدل في أحوال المتحرك فهو عاذاً مدة المتبدل - أي: يحصى زمان حركة الجرم - وهذا يعني: أن ثمة تلازماً ضرورياً بين الحركة والزمان، فلا توجد حركة إلا ولها زمان يحصى مقدار هذه الحركة؛ ومن ثمَّ تكون القاعدة التي تقول: «إن الحركة لا تكون إلا للذي زمان، فإن كانت حركة كان زمان، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان، وكذلك إن لم يكن زمان لم تكن حركة».

والنتيجة الضرورية هنا: أن ثمة تلازماً ضرورياً بين الجرم، والحركة، والزمان، فإن كان جرم كانت حركة، ومحال أن يكون جرم، ولا تكون حركة كذلك إن كانت حركة كان زمان؛ لأن الزمان هو مدة الحركة، أو زمان الحركة، فالثلاثة متلازمة، حيث الجرم تلزم عنه الحركة، والحركة يلزم عنها الزمان، فالجرم والحركة والزمان كأنها شيء واحد لا يفصل أحدها عن الآخرين، يقول الكندي: «فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً في الإثنية»^(١).

بقي أن يقرر الكندي الجانب الأهم في الدليل؛ لأننا إذا سلمنا بالتلازم بين الأمور الثلاثة: الجرم، الحركة، الزمان؛ فماذا يترتب على ذلك؟ وماذا يفيدنا هذا في المسألة التي نحن بصددتها، أعني: البرهنة على حدوث العالم؟ إن الكندي يقرر أن الزمان متناهٍ، ولا يوجد أبداً وفي الواقع زمان غير متناهٍ، أو لا نهاية له، بل كل زمان من حيث الواقع متناهٍ.

ويأتي السؤال: ولماذا يكون الزمان متناهياً؟ ولم لا يكون غير متناهٍ؟ والجواب عند الكندي: أن الزمان متناهٍ؛ لأنه مقدار حركة متناهية، وإذا قيل: ولماذا تكون الحركة متناهية؟ ولماذا لا تكون غير متناهية؟ فالجواب: أن الحركة متناهية؛ لأنها ليست حركة مطلقة، بل هي حركة جرم، والأجرام جميعها متناهية، ولا يوجد جرم لا متناهٍ، بل كلها متناهية، ومعنى أن الجرم متناهٍ: أن له بداية، وأن الجرم في ذاته وفي حجمه متناهٍ، وسيأتي في قواعده الفلسفية أن يقرر الفيلسوف: أن المتناهي محال أن يشتمل على شيء لا

(١) الرسائل الفلسفية (ص ٣٥٩ - ٣٦٠)، والمراد بلفظ الإثنية: الوجود والتحقق في الخارج.

متناهٍ، وما دام الجرم متناهيًا، فحركته متناهية، وزمان تلك الحركة متناهية، فيكون الجرم حادثًا، والعالم ليس شيئًا سوى الأجرام الموجودة، سواء فوق فلك القمر، أو دون فلك القمر، وبذلك تكون جميع الأجرام التي يتكون منها العالم متناهية، فتكون حادثه، ويكون العالم حادثًا.

ح- الاستدلال على وجود الله ﷻ:

١- تمهيد:

لقد أقام الكندي الأدلة على وجود الله سُبحَانَهُ وَتَعَالَى وإثبات أن لهذا الوجود خالقًا حكيمًا، ومدبرًا عليمًا، وقد أشرنا قبلاً أن الاستدلال على وجود الله سُبحَانَهُ وَتَعَالَى أمر غير واقع، نعني: أن إقامة الدليل على مجرد الوجود فقط أمر غير حقيقي، بل هو محال، وذلك لأمرين:

الأول: أن وجود الله سُبحَانَهُ وَتَعَالَى أمر فطري مركوز في فطر الخلق، وكونه مركوزًا في فطر الخلق يجعله غير مكتسب من البيئة؛ ومن ثَمَّ كان أثر البيئة في هذا الأمر إنما يقع سلبًا، وليس إيجابًا، بمعنى: أن البيئة يمكن أن تؤثر سلبًا على الفطر السوية، فتحدث أحد أمرين:

١- أن تشوه الفطرة فتتنكب الطريق السوي، فتكفر بالله الحق، وتتخذ من دونه أندادًا يحبونهم كحب الله، ويخلعون على آلهتهم من الأوثان صفات الله الحق.

٢- أن الاعتماد على البيئة وأثرها يؤدي بالضرورة إلى الاختلاف والاضطراب؛ حيث إن البيئات مختلفة؛ ومن ثَمَّ يكون تأثيرها مختلفًا، ولأنه مما لا يشك فيه أن البيئات تؤثر في فطر أصحابها.

الآخر: أن الاستدلال على وجود الله سُبحَانَهُ وَتَعَالَى مجردًا عن صفاته أمر مستحيل؛ لذلك لن تجد دليلًا أقامه أحد من الناس على وجود الله ﷻ إلا وقد اعتمد هذا الدليل على صفات الله سُبحَانَهُ وَتَعَالَى ومن ثم تأتي جميع الأدلة من هذا الباب، فتجد: دليل الحدوث- أي: صفة الخلق والإبداع- ودليل العناية، ودليل الإيقان، وغير ذلك من الأدلة الكثيرة التي يتعاطاها المجتهدون في هذا المجال، وهم لا يفعلون شيئًا سوى تذكير الناس بصفات الله، أو ببعضها سُبحَانَهُ وَتَعَالَى التي

تدل - ليس على وجوده المجرد المحض - بل على بعض صفات الخلق والإبداع والعناية والإتقان في التدبير والتصريف.

من هنا أردنا أن ننبه إلى أن الكلام على إثبات وجود الله ﷻ ثم عن نصب أدلة على وجوده *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى* محضًا دون صفاته، إنما هو من باب المحال، وأن كل كلام من هذا القبيل إنما مآله معنا إلى أحد أمرين:

- ١ - إما رفضه وعدم قبوله، وإنزاله منزلة المبالغات المرفوضة، أو الخيال غير المقبول.
- ٢ - قبول هذا الكلام مع قدر كبير من التجوُّز، وهذا الأمر الآخر هو الأولى بالقبول اعتبارًا بأن في ذلك ردًّا على الملاحظة، وأعداء الدين الحق، وفي ذلك - رغم التجوُّز - خير كثير. ولعل ذلك هو الذي جعل العلماء يقبلون مثل هذه الأدلة، ويرون في بعضها ما يستحق التقدير والثناء.

٢ - أدلة الكندي على وجود الله ﷻ:

لقد أقام الكندي على وجود الله *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى* ثلاثة أدلة، وهذه هي أشهر وأظهر ما وضع في هذا المجال، وهذه الأدلة هي: دليل الحدوث - دليل الوحدة والكثرة - ودليل النظام والتدبير، وستفصل في الأول، ونشير إلى الأخيرين بإيجاز - بحوله تعالى -.

الدليل الأول: دليل الحدوث:

ودليل الحدوث هو الدليل الأشهر الوارد عن المتكلمين، ولسنا نعدو الحقيقة إذا قلنا: إنه الدليل الأشهر والأوضح عند المتكلمين وغيرهم من المتفلسفة والمتصوفة ومن عداهم، والدليل في جملته يقوم على أن العالم لم يكن موجودًا، ثم وجد، وكل ما كان كذلك فلا بد له من موجد، وهذا الموجد لا يخلو من احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون موجد العالم من العدم هو نفسه، أي: أن العالم نفسه هو الذي أوجد نفسه، وذلك محال؛ لأنه يترتب عليه أن يكون العالم متقدمًا على نفسه ومتأخرًا عنها في نفس الوقت، وذلك محال، فإذا كان العالم هو موجد نفسه، فيكون - بهذا الاعتبار - متقدمًا سابقًا على نفسه؛ لأنه هو الموجد، أو العلة، والموجد لا بد أن يكون سابقًا متقدمًا على الموجد، والعلة لا بد أن تكون سابقة على معلولها، ثم إن العالم باعتباره موجدًا،

وجب أن يكون متأخرًا عن نفسه، ويأيجاز؛ فإن العالم ينبغي أن يكون سابقًا على نفسه باعتبارها موجودًا لها، لاحقًا متأخرًا عنها باعتبارها موجودًا معلولًا لها، وذلك محال.

الاحتمال الثاني: أن يكون العالم قد أوجد بعضه بعضًا على سبيل التبادل، فيكون الفلك المحيط قد أوجد فلك الثوابت، ثم أوجد فلك الثوابت الفلك المحيط، أو الشمس أوجدت القمر، ثم أوجد القمر الشمس، وهكذا، وذلك محال؛ لأن كلاً من الموجد ينبغي أن يكون سابقًا على الآخر، ومتأخرًا عنه في نفس الوقت، على ما بينا في الاحتمال السابق، وذلك محال.

الاحتمال الثالث: أن يكون العالم قد وُجد بعد أن لم يكن، ولكنه وُجد من غير موجد، وأحدث من غير مُحدث، وذلك محال بدهة واضطرارًا، أن يوجد شيء من عدم بدون فاعل، ذلك محال، وذلك طبقًا لمبدأ العليّة العام الذي يقضى به العقل، وبخاصة مبدأ العلة الكافية- أي: العلة التامة.

وإذا بطلت تلك الاحتمالات الثلاثة بقي الاعتقاد- ضرورة- بأن محدث العالم هو غير ذلك العالم، خارج عنه، وليس منه، هذا المحدث هو الله الذي هو على كل شيء قدير.

وحول هذه الاحتمالات التي ذكرناها يقول ربنا سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى:

﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَلْقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ ﴿٣٦﴾

[الطور: ٣٥-٣٦].

ثم يقول الكندي: «وكذلك طبقًا لمبدأ التضاييف المنطقي، فالجرم- إذن- محدث اضطرارًا، والحادث هو مُحدثُ المحدث؛ إذ المحدث من المضاف- يقصد المتضاييفين الذي لا يفهم أحدهما إلا في ضوء الآخر، مثل: الابن، والأب، فكل منهما يستلزم الآخر، فالنتيجة أن الكل محدث اضطرارًا عن ليس- أي: عن عدم»^(١).

وما دام كل ما في العالم محدث، فهو- بالضرورة- محتاج إلى محدث، ومحدث العالم ليس هو العالم نفسه، لا على طريق الجملة، ولا طريق التجزئة؛ لما بينا أن ذلك

محال، بقي - إذن - أن يكون محدث العالم هو الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى** الذي هو علة الكل - أي: سبب وموجد الكل - والذي هو ليس من العالم، والذي تنتهي إليه جميع المعلولات وعللها، فهو **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى** مؤسس الأيسات عن ليس - أي: موجد الموجودات عن عدم. وهذا الدليل هو عينه دليل المتكلمين، ويتضح من ذكر الكندي هذا الدليل تأثر الكندي بعلم الكلام من جانب، والتزامه عقيدة الإسلام من جانب آخر، وعدم تأثره بالفلسفة اليونانية، وتحديدًا فلسفة أرسطو التي استولت من الفلاسفة الآخرين على أنفسهم ودينهم - كما سيتضح لنا ذلك - بحوله تعالى - عند الحديث عن الكل.

الدليل الثاني: دليل الوحدة والكثرة:

وهذا الدليل يقوم على أن الوجود كله بعالميه - ما فوق فلك القمر، وما دون فلك القمر - هذا الوجود كله يوجد فيه الوحدة، ويوجد فيه الكثرة، وليس شيء منه على حال واحدة ثابتة من الحالين، بل الموجودات مترددة بين الوحدة والكثرة، فالشيء يكون واحدًا، ثم تعتريه الكثرة، ويكون كثيرًا، ثم تعتريه الوحدة، وهذا يعني: أن هذين الوضعين عارضان، وليسا راجعين إلى ذات الأشياء؛ لأن ما يرجع إلى الذات لا يتغير، والقاعدة المنطقية تقول: «ما بالذات لا يتغير» فإذا كان الشيء واحدًا لذاته ومن ذاته، وبمقتضى هويته استحال أن تقع به الكثرة، ومثل ذلك يقال في الوحدة، فهما - إذن - أمران عارضان، يكون الشيء واحدًا، ثم يتكثر، ويكون كثيرًا، ثم يوصف بالوحدة.

فالوحدة والكثرة في الموجودات - إذن - عارضة، والعارض حادث بعد أن لم يكن، وكل حادث محتاج إلى محدث، والمحدث ليس نفسه، فالمحدث - إذن - هو الله القادر على كل شيء **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى**.

ويتضح لنا من هذا الدليل أنه راجع إلى الدليل الأول، ومتفرع عنه.

الدليل الثالث: دليل التدبير والنظام:

وهذا الدليل هو عينه دليل بعض الفلاسفة والمتكلمين الذين يسمونه: «دليل العناية»، كما يسميه الفيلسوف أبو الوليد ابن رشد، وقد يقال لدى البعض: «دليل العناية والإتقان». وهذا الدليل يقوم على ما يلاحظه كل أحد من حكمة وعناية وإتقان في كل ذرة وفي كل

مخلوق في هذا الوجود، يستوي في ذلك أن تنظر في «النملة» أو الحشرة التي لا تكاد تُرى، أو تنظر في الفيل أضخم الحيوانات على البرّ، ويستوي أن تنظر في الجماد، أو النبات، أو الحشرات، أو الحيوان، أو الإنسان، أو أن تنظر في العالم العلوي، أو العالم السفلي - عالم العناصر - نظرة إلى كل ذلك، أو إلى شيء منه تُبين بوضوح عن أن العالم في جملته، أو في أجزائه وأبعاضه، يحتوي على أتقن تدبير، ومع كل تدبير مدبّر، وعلى أحكم حكمة، ومع كل حكمة حكيم؛ لأن هذه من الأمور المتضايقة التي لا تفهم إلا في وجود المتضايقات الآخر، فما أتقن ما هيأ الله - جل ثناؤه - من كون الشمس تقترب من سمت رءوسنا بمقدار، وتبتعد بمقدار لتكون الأزمنة الأربعة، وإلا لم يكن حيوان، ولا غيره من الكائنات، فقوم الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد، وثبات صورها إلى نهاية المدة التي أرادها الله باري الكون للكون - جل ثناؤه - وحفظ نظمها، إنما يكون من قبل اعتدال في بعدها عن الأرض، ومن قبل سلوكها في الفلك المائل وانقيادها لحركة الفلك الأعظم المحرك لها من المشرق إلى المغرب، وقد يوجد مثل هذا في القمر والكواكب الباقية، فكل ما قلناه وكثير غيره عظيم الغناء في كون الكائنات وفسادها.

ومهما أثبتناه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فَإِنَّا لَا نُوْفِيهِ مَا يَسْتَحِقُّ مِنَ التَّمْجِيدِ الْأَعْلَى، فتبارك الله أحسن الخالقين^(١).

ط - مصطلحات ومعانيها:

وقيل أن نترك العالم الطبيعي عند الكندي، وننتقل إلى الحديث عن النفس، نرى واجبا أن نبين معاني بعض المصطلحات التي لها ارتباط وثيق بموضوع العالم الطبيعي، أو الطبيعة عند الكندي، وإليك هذه المصطلحات:

١ - الهَيُولَى^(٢): قوة مادية موضوعة لحمل صور الأشياء، أو هي المادة التي تتكون منها الأشياء، وأحيانا تكون بالقوة إذا لم تكن حاملة للصورة، فإذا حلت فيها الصورة

(١) الرسائل (١/٢١٤، ٢١٥، ٢٣٧).

(٢) بفتح الهاء وضمها.

انتقلت من حالة القوة إلى الفعل.

- ٢- الصورة: الحقيقة التي يكون بها الشيء هو ما هو، أو هي حقيقة الشيء، مثل النفس في الإنسان.
- ٣- اللّيس: هو العدم، والعدم يقال عنه: «لّيس»، فالشيء قبل وجوده لّيس.
- ٤- الأيس: هو الوجود، فالوجود يسمى: «أيس»، والوجود من عدم هو: أيس عن ليس.
- ٥- الإبداع: إخراج الشيء من: ليس إلى: أيس، إيجاد الشيء على غير مثال سابق.
- ٦- الحِرم- الجسم-: ما له أبعاد ثلاثة: طول + عرض + عمق.
- ٧- النفس: تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة، أو هي: «استكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة».
- ٨- العلة الأولى: المبدعة لكل شيء، الفاعلة الخالقة، متممة الكل، المحركة وهي غير متحركة.
- ٩- العقل: جوهر بسيط - أي: مجرد- مدرك للأشياء بحقائقها.
- ١٠- الطبيعة: ابتداء حركة عن سكون وسكون عن حركة، وهي أول قوى النفس.
- ١١- المكان: هو السطح الداخلي للخلاء الملاصق للسطح الخارجي للملاء، أو هو السطح الداخلي للحاوي المماس للسطح الخارجي للمحوي.
- ١٢- الزمان: مقدار حركة المتحرك أيًا كان؛ حيث الجرم لا يوجد إلا متحركًا، ولا توجد حركة إلا في زمان، فالزمان هو مقدار حركة المتحرك، والزمان كمّ متصل سيّال، لكننا نقسمه إلى آتات؛ ليسهل إنزاله وربطه بالأحداث.
- ١٣- السكون: هو وجود الجسم آتين في مكان واحد، بحيث يمرّ على الجسم زمانان وهو ثابت في مكان واحد.
- ١٤- الحركة: هي وجود الجسم آتين في مكانين، بحيث يمر على الجسم زمانان في مكانين، فيكون متحركًا على عكس ما لو مرّ عليه زمانان وهو في مكان واحد فيكون ساكنًا- كما عرفناه في الفقرة السابقة-.
- ١٥- العلة المادية: هي ما يتركب منه الشيء المادي، أي: المادة التي يتركب منها

الشيء، مثل: الخشب للكرسي.

١٦- العلة الصورية: هي الصورة التي يكون بها الشيء هو ما هو؛ كصورة الكرسي التي هو عليها، ولا يعرف أنه كرسي إلا بها.

١٧- العلة الفاعلة: مبتدأ حركة الشيء التي هي عليه، والمراد فاعل الشيء، مثل: النجار للكرسي.

١٨- العلة الغائية: وهي ما من أجله فعل الفاعل مفعوله، وذلك كالجلوس على الكرسي الذي لولاه ما حصل الجلوس، وما فعل الفاعل فعله، كما لو لم يكن هنا من يحتاج إلى الجلوس على الكرسي ما فعل النجار الكرسي.

١٩- ما دون فلك القمر: العالم السفلي، أو عالم العناصر، أو عالم الكون والفساد.

٢٠- ما فوق فلك القمر: العالم العلوي، عالم الأفلاك، أو الفلك المحيط، أو جسم الكل، ومن العالمين: عالم ما دون فلك القمر، وما فوق فلك القمر يتكون العالم كله، وهو ما سوى الله - تعالى -.

٢١- الوجود الأعلى، وجود الخالق: الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فَالوجود الذي هو فوق فلك القمر هو العالم العلوي، وفوق هذا العالم، خارج العالمين العلوي والسفلي، هناك الوجود الأعلى والأسمى، وهو وجود الله ﷻ، فالوجود ثلاثة: وجود أسمى، وهو علة الوجود كله، وهو وجود الله ﷻ الخالق، ثم وجود العالم العلوي، أو ما فوق فلك القمر، ثم وجود العالم السفلي، عالم العناصر، ما دون فلك القمر.



الفصل الرابع

نظرية النفس عند الكندي

تمهيد:

المبحث الأول: تعريف النفس.

المبحث الثاني: صفات النفس.

المبحث الثالث: قوى النفس.

تحيّة



من الأمور الطبيعية أن تحتل النفس من فلسفة الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام مكانة عالية، وتشغل منزلة سامية، ومن قبل الفلاسفة المنتسبين كان الكندي الذي له الأوليات في كثير من المجالات، حيث كان أول من اشتغل بالفلسفة، وأول من اتصل بالنتاج الفلسفي اليوناني المترجم، وأول من أدخل التفلسف إلى الفكر العربي والثقافة الإسلامية، وكان الكندي - كما بينا قبلاً - هو الرائد في هذه المجالات وغيرها؛ لذلك كان طبعياً أن يكون هو الرائد في الاشتغال بالنفس وقواها، وكل ما يتصل بها من أمور.

لذلك سوف نبين موقف الفيلسوف الكندي من النفس، وقواها، ثم موقفه من العقل وأنواعه... إلى آخر ما يتصل بالنفس من قضايا.



المبحث الأول

تعريف النفس

عرف الكندي النفس بتعريفات كثيرة، بعض هذه التعريفات تأثر في بعضها بأرسطو، واستقل هو ببعضها الآخر، ونحن نقرر- قبل أن نذكر تلك التعريفات- أن تعريف الكندي للنفس إنما هو خاص به، ولو تشابه، أو اقترب من تعريف أرسطو، أو غيره؛ لأن الكندي إنما يذكر من التعريفات ما يقتنع به ويراه صحيحًا، فإن وجد ذلك عند أرسطو، أو غيره قبله وقال به، ليس إعظامًا لقائله، ولا إكبارًا لمنشئه، ولا عجزًا منه عن أن يقول مثله، ولكن لأنه وجد حقًا قبله، ووجد صوابًا فأعلنه، وأشاد به وروّجه، ومع ذلك فقد جاء بتعريفات من عنده هي أجود مما جاء من عند «يونان»، يستوي في ذلك أن تكون جاءت من أرسطو، أو أفلاطون، أو غيرهما، والآن إلى تعريف النفس عند فيلسوفنا، وسوف نذكر تعريفين، أو أكثر، ثم نتخير الأيسر منها فنشرحه ونوضح معناه.

١- التعريف الأول: النفس هي: «تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابلة للحياة»، والمراد بالجرم هنا: الجسم، وكونه قابلاً للحياة؛ أي: فيه الصلاحية لأن يصير حيًا عند حلول النفس فيه.

٢- التعريف الثاني: النفس هي: «كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة»، وهذا التعريف الذي نختاره لوضوحه ودقته وسهولته.

فقول الكندي عن النفس: إنها «كمال أول» يعني: أن الجسم، أو الجرم الطبيعي هو مجرد آلة قابلة للحياة، وقابلة للكمالات اللائقة بالإنسان، لكن ذلك كله لا يتوفر لذلك الجسم إلا بعد أن تحلّ فيه النفس، فقبل حلول النفس في الجسم هو آلة ليست حيّة؛ لأن حياته لا تكون إلا بعد حلول النفس فيه، والجسم قبل حلول النفس فيه ليس حيًا، لكنه «ذو حياة بالقوة»، ومعنى ذلك أن الجسم وإن لم يكن حيًا بالفعل؛ لأن النفس لم تحلّ فيه بعد؛ إلا أنه حيّ بالقوة، ومعنى كونه «حيًا بالقوة»؛ أنه صالح لأن تحلّ فيه الحياة بالفعل، ويظل

الجسم حيًا بالقوة، أو ذا حياة بالقوة حتى تحل فيه النفس فينتقل من كونه حيًا بالقوة إلى كونه حيًا بالفعل، وهذا الجسم الذي أصبح حيًا بالفعل له كمالات تجعل منه إنسانًا بعد أن كان قبل حلول النفس فيه مجرد آلة هي جسم بالقوة، وحين يتحول الجسم إلى إنسان بحلول النفس فيه يصبح مؤهلًا للكمالات اللائقة بالإنسان، والتي بها يصير الإنسان إنسانًا، وذلك مثل كون الإنسان ناطقًا مفكرًا، وكون الإنسان عارفًا، وكون الإنسان ذا قيم خلقية وجمالية، وكون الإنسان متدينًا... إلى آخر هذه الكمالات التي لا يخلو منها إنسان، وإن خلا منها فإلى نقائصها، ونقائصها- رغم أنها نواقض وردائل وليست كمالات، ولا فضائل- فهي- أيضًا- لا تتوفر إلا في الإنسان العاقل.

هذه الكمالات التي ذكرناها، وكذلك نقائصها، لا يمكن أن تتوفر للإنسان إلا إذا صار إنسانًا، وهو لا يصير إنسانًا إلا بحلول النفس في جسمه، وإذن فحلول النفس في جسم الإنسان هو الذي يجعله إنسانًا مؤهلًا لتلك الكمالات التي لا تأتي إلا بعد حلول النفس في الجسم، وإذن فنحن نستطيع أن نقول- بحق-: إن النفس هي الكمال الأول للجسم، الذي يترتب على حصوله للجسم وحلوله فيه أن تتوفر بعد ذلك للجسم جميع الكمالات الأخرى، فالنفس هي الكمال الأول الذي ينتقل بالجسم من مجرد آلة، إلى إنسان بالفعل، ثم يصير ذلك الإنسان مؤهلًا للكمالات التي تأتي بعد الكمال الأول الذي هو النفس، ومن هنا صح أن نسمي تلك الكمالات: الكمالات الثواني.



المبحث الثاني

صفات النفس



لقد ترك الكندي عددًا من الرسائل تكلم فيها عن رأيه في النفس، وعن كل ما يتعلق بها في رأيه، هذه الرسائل هي:

١- القول في النفس المختصر من كتاب أرسطو وفلاطن - أفلاطون - وسائر الفلاسفة.

٢- كلام للكندي في النفس مختصر وجيز.

٣- في ماهية النوم والرؤيا.

٤- رسالة في العقل.

٥- رسالة يعقوب بن إسحق الكندي في أنه توجد جواهر لا أجسام لها.

في هذه الرسائل تكلم الكندي عن النفس، فعالج جميع قضاياها، وفي أول القضايا التي أثارها في الرسالة الأخيرة أنه تساءل: هل النفس جوهر أم عرض؟ ثم قرر أنها جوهر، ثم تساءل: إذا كانت جوهرًا؛ أجسم هي أم لا جسم؟ ثم يقرر في النهاية أن النفس جوهر، وأنه صورة، وأنها صورة الإنسان التي جعلته هو ما هو، أي: هي الصورة التي جعلت الإنسان إنسانًا، ثم يقرر صفات النفس، فهي: ليست جسمًا، وإنما هي جوهر، لا طول لها، ولا عرض، ولا عمق، وهي جوهر الإنسان، وليست شيئًا غريبًا عنه عارضًا له، والنفس نور من نور الباري *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فِيهِ* جوهر بسيط، إلهي روحاني^(١).

ولكن الكندي لم يصرح في رسائله عن كون النفس قديمة موجودة قبل البدن، ثم حلت فيه عند وجوده، أم أنها ليست سابقة على وجوده، بل هي مخلوقة معه، لكنها باقية بعده؟ ليس للكندي كلام في هذا صريح، وكلمة «صريح» هنا لها معناها؛ لأن الكندي له كلام يُنسب إليه، وثبت عنه، يُفهم منه أن النفس موجودة قبل الجسم، وإنما حلت عند

خلقه، وتركه عندما يموت وتبقى هي خالدة.

يقول الكندي: «وإنما نجيء إلى هذا العالم في شبه المعبر والجسر الذي يجوز عليه السيارة، ليس لنا مقام طويل، وأما مقامنا ومستقرنا الذي نتوقع فهو في العالم الأعلى الشريف الذي تنتقل إليه نفوسنا بعد الموت، فيا أيها الإنسان الجاهل؛ ألا تعلم أن مقامك في هذا العالم إنما هو كلمة، ثم تصير إلى العالم الحقيقي فتبقى فيه أبا الأبدين»^(١).

فهذا النص من كلام الكندي يُفهم منه: أن النفس كانت موجودة قبل البدن، وأنها ليست حادثة معه، حيث يرى أن علاقة النفس بالبدن عارضة، وأنها «متفردة عنه مباينة له»^(٢)، هذا الكلام - وإن لم يكن نصًّا في الموضوع - لكنه يفهم منه بوضوح أن الفيلسوف يرى أن النفس سابقة في الوجود على البدن، فهي موجودة قبله، كما أنها باقية خالدة بعده.



(١) الرسائل (١/ ٢٧٧-٢٧٨).

(٢) السابق (١/ ٢٧٩).

المبحث الثالث قوى النفس



يذكر الكندي أن النفس لها قوى تعمل من خلالها، كأن هذه القوى آلات للنفس، وهذه القوى منها قوتان رئيستان، هما: القوة الحسية، والقوة العقلية، والقوة الحسية هي بداية عمل النفس، والقوة العقلية هي نهاية أو قمة عمل النفس، فالقوة الحسية هي أدنى قوة النفس، والقوة العقلية هي أعلى قوى النفس وأسمأها، وبين هاتين القوتين قوى أخرى كثيرة تكاد تكون هي همزة الوصل بين هاتين القوتين، أو أن هذه القوى هي التي تملأ الفجوة، أو الفراغ بين القوتين الحسية والعقلية، وهذه القوى التي هي وسيطة بين الحس والعقل هي: المصورة، والغاذية، والنامية، والغضبية، والشهوية.

١ - القوة الحسية:

أما القوة الحسية؛ فإنها تدرك الصور الحسية الجزئية في حالتها المادية، أو في حالتها الطينية - كما يطلق عليها الفيلسوف - والحالة الطينية، أو المادية هي الهيولى التي يتكون منها مشخصات الأشياء في الخارج بعد حلول الصور المختلفة فيها.

والقوة الحسية تدرك هذه الأشياء المحسوسة المشخصة في حالتها المادية الجزئية، والحالات الحسية الجزئية هي ما يحس بالحواس الخمس، فهي: اللونية للبصر، والطعمية للذوق، والصوتية للسمع، والرائحية للشم، واللمسية لحاسة اللمس، وهذه القوة الحسية مشتركة بين الحيوان والإنسان، بل والحشرات، أو كثير منها.

وهذه القوة الحسية تدرك موضوعاتها، وهي المحسوسات الجزئية المادية، بأعضاء للإنسان يسميها الكندي آلات، وهذه الآلات معرضة للاختلال والخلل في أداء وظائفها التي هي إدراك المحسوسات، وهذه الآلات يقسمها الكندي إلى آلات خارجية، وآلات داخلية، وهو يريد بالآلات الخارجية: أعضاء الحس، وهي: البصر، والسمع، والشم، والذوق، واللمس، ويريد بالآلات الداخلية: الدماغ، وهذان النوعان من آلات الإدراك

الحسي، أو القوة الحسية يعترىها الضعف، فأما الآلات الخارجية وهي الحواس فيعرض لها الخلل نتيجة لضعفها، أو مرضها، أو ضعف بعضها كضعف البصر والسمع، أو ذهابهما، وأما الدماغ فكذلك يعترىه الضعف والخلل، وهذا الضعف والخلل الذي يعترى آلات الحس الخارجية منها والداخلية، من شأنه أن يضعف الصور المحسوسة ويجعلها مشوشة، وغير دقيقة^(١).

٢- القوة الغذائية، والقوة النامية، والقوة المولدة:

يأتي بعد القوة الحسية؛ القوى: الغذائية، والنامية، والمولدة.

ويراد بهذه القوى الثلاثة ما تقوم به حياة الإنسان، ويشترك مع الإنسان في هذه القوى الحيوان والحشرات، بل يشترك فيها النبات كذلك، وإنما كانت هذه من قوى النفس؛ لأنها لا تتم إلا بحلول النفس في الجسم، أو بحلول الصورة في الهيولى، سواء كانت صورة نباتية، أو حيوانية، أو إنسانية.

والقوى الغذائية يراد بها: قوة التغذي، ويشمل ذلك قوة الإحساس بالجوع والعطش، ثم تناول الطعام والماء الذي يعبر عنه بالغذاء، وهذه العملية التي تتكون من: الإحساس بالجوع والعطش، ثم تناول الطعام والشراب، تسمى: القوة الغذائية.

وبعد القوة الغذائية تأتي القوة النامية، والقوة النامية تترتب وتنبت على القوة الغذائية؛ لأنه لا يتم النماء والزيادة، أو النمو والكبر في الكائن الحي - نباتاً وحيواناً وإنساناً - إلا بناء على القوة الغذائية، أو الغذاء من الطعام والشراب، فعن طريق الغذاء ينمو الكائن الحي ويكبر ويزداد حجمه، ولا يتم له ذلك - أيضاً - إلا بحلول النفس في الجسم، أو الجرم، أو الهيولى.

وبعد القوتين الغذائية والنامية؛ تأتي قوة ثالثة، يتكلم عنها البعض من الفلاسفة، ويهمل الكلام عنها آخرون، وهي القوة التي يسميها الفلاسفة: القوة المولدة، ويراد بها القدرة على التوالد والإنسال عند الموجودات، وهذه القوة مثل سابقتها تعتمد على ما قبلها من قوى، فهي لا تقوم بذاتها، بل تعتمد على النماء، والكبر يعتمد بدوره على الغذاء، فالقوة المولدة

تعتمد على القوة النامية، التي تعتمد على القوة الغذائية، والقوة المولدة نراها في النبات والأشجار، مثل: النخيل، نرى الشجرة تنبت بجوارها فسائل صغيرة كثيرة، هي من آثار القوة المولدة، كذلك نجد النبات كله يتولد عن الأشجار الكبيرة أشجار صغيرة، ومثل ذلك يحدث للإنسان حيث يولد له بنون وبنات بسبب هذه القوة المولدة، والفاعل الحق وراء ذلك هو الله الخالق الرازق *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى*، الخالق البارئ المصور، وهذه القوى الثلاث قوى مادية حسية، فالتغذي أمر مادي، والنمو أمر مادي، والتولد والتكاثر أمر مادي كذلك، فكلها أمور مادية حسية.

٣- القوة الشهوية والقوة الغضبية:

من القوى الوسيطة من قوى النفس بين القوة الحسية والقوة العقلية؛ القوتان المعنويتان: الشهوية، والغضبية.

والقوتان الشهوية والغضبية هما من قوى النفس، وإن ذهب بعض المفكرين إلى أنهما ليستا من قوى النفس، وأنهما تضادان النفس وتناقضها، ويستدلون على ذلك بقول الكندي: «إن القوة الغضبية قد تثير الإنسان في بعض الأوقات فتحمله على ارتكاب الأمر العظيم، فتضادها النفس الإنسانية ذات الأصل الإلهي، وتمنع الغضب من أن يفعل فعله»، وهذا دليل على أن القوة التي يغضب بها الإنسان غير النفس التي تمنع الغضب أن يجرى إلى ما يهواه؛ لأنه لا يكون شيء واحد يضاد نفسه^(١).

ومثل ذلك قالوا في القوة الشهوية، حيث استندوا إلى قول الكندي عن القوة الشهوية: «كذلك القوة الشهوية قد تتوق في بعض الأوقات إلى بعض الشهوات، فتفكر القوة العقلية في ذلك وترى أنه خطأ، فتمنع القوة الشهوية عن ذلك وتضادها»، ثم يعلقون على قول الكندي هنا وهناك، وهذا- أيضًا- دليل على أن القوة الشهوية ليست من قوى النفس الإنسانية^(٢).

هكذا رأى بعض الباحثين، ومنهم: صاحب النص السابق الذي أحلنا إليه، لكن الذي

(١) خطاب الفلسفة الإسلامية والعربية (ص ٦١).

(٢) المصدر السابق.

نراه: أن القوتين الشهوية والغضبية هما من قوى النفس؛ لأنهما إنما تلحقان الإنسان حينما تحل فيه النفس، ولأن الغضب هو من طبيعة الإنسان وفطرته، وكذلك الشهوة، وأمر ثالث هام، بل هو على جانب كبير من الأهمية؛ ذلك أن الغضب والشهوة ليسا مذمومين دائماً، بل المذموم منهما إنما هو الغلُوُّ فيهما، وخروجهما عن حد الاعتدال، أما هما في حدودهما التي هي حدود الاعتدال فليسا مذمومين، بل هما - كما ذكرنا - مطلوبان وممدوحان، يدل على ذلك أن ثمة في الحياة أموراً لا بد أن يغضب لها الإنسان، وإذا لم يغضب لهذه الأمور كان مفرطاً في كرامته، أو في بلده، أو في عرضه، أو في غير ذلك من أمور لا ينبغي التفريط فيها، وذلك كمن اعتدى على وطنه، أو اعتدى على عرضه، أو اعتدى على شيء عزيز عنده، فالواجب عليه أن يغضب لهذا، والواجب عليه أن يفعل ما يحفظ عليه كرامته، وأرضه، وعرضه، وأن يتنصر لنفسه، وهل الحروب التي تقوم دفاعاً عن الوطن ضد المعتدين إلا غضبة لهذا الوطن وعملاً على الحفاظ عليه... المذموم - إذن - في الغضب ليس الغضب ذاته، بل المبالغة فيه، والخروج به عن حد السواء، وهذا يدل على أن القوة الغضبية قوة لها منزلتها ومكانتها، وأنها قوة من قوى النفس، وأن النفس حين تقف في وجه القوة الغضبية وتمنعها من الجموح والشطط، فإنها لا تضادها كما زعم من كتب ذلك، بل إن النفس تمنع الإنسان من الغلُوِّ والاندفاع في الغضب، فالنفس لم تمنع القوة الغضبية، ولكنها منعت تعديها وشططها، أما القوة الغضبية في ذاتها فلم تمنعها النفس ولم تضادها.

ومثل ذلك يقال في القوة الشهوية التي تبني عليها عمارة الدنيا، فالمرء بدون القوة الشهوية لن يبحث عن شريك لرحلة حياته، ولن يُعَيِّنَ نفسه ويحملها مشاكل الزواج، أو غيره من العلاقات، وبذلك تجذب الحياة، وتدوي العلاقات، ويضمّر الوجود الإنساني، وتندثر البشرية... هذا إلى شيوع التبلد والجمود في مشاعر الناس، ونعود فنقول: إن النفس حين تمنع القوة الشهوانية؛ فإنها لا تمنع آثارها المعتدلة التي تشيع الدفاء في حياة الناس، وتعمّر الوجود الإنساني، وتثري المجتمع البشري، لكنها تمنع القوة الشهوية حين تغلو في انحرافها عن السواء، وتشتط في اندفاعها فتخرج عن عدوة الاعتدال إلى عدوة الفساد والضلال، هنا تقف النفس في وجه تلك القوة من قواها فتعيدها إلى حد الاعتدال، وتلزمها طريق السواء.

نعود فنقرر: أن القوة الغضبية والقوة الشهوية هما من قوى النفس الإنسانية، وأن هاتين القوتين يشترك فيهما مع الإنسان الحيوان، فالحيوان عنده قوة الغضب، وقوة الشهوة، ولعلهما فيه أقوى منهما في الإنسان، لكنهما في الإنسان ينضبطان بضوابط النفس ورقابتها. وقد كان عند فلاسفة اليونان، ثم عند غيرهم ممن تأثر بهم من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، ولقد مثل أفلاطون للنفس بمثال أضحي شهيرًا لدى المشتغلين بالفلسفة، أعني: مثال العرّة، حيث يقول: إن مثل الإنسان مع قوى النفس مثل عربة يجرها حصانان، ويقودها قائد، فأما العرّة فهي الإنسان، وأما الحصانان فواحد هو القوة الغضبية، والثاني هو القوة الشهوية، وأما القائد فهي القوة العقلية، قال: فما دام القائد متحكمًا في الحصانين، وهو الذي يوجّههما حيث يريد، فالعربة سليمة، أما إذا ضعف القائد وانفلت الزمام من يده، وتغلب عليه الحصانان، فكان من هذين الحصانين أن يسيرا حسب هواهما، حينئذٍ تهلك العربة، ويهلك القائد، ويفسد الحصانان فلا يصدر عنهما إلا الشر والضلال.

وأما الكندي فقد شبه القوة الغضبية والشهوية حين تغلب كل منهما على الإنسان بحيوان يليق بهذه القوة، أو تلك، فقد شبه الإنسان الذي غلبت عليه القوة الشهوانية - وكانت هي غرضه وأكبر همه - بالخنزير، ثم شبه الإنسان الذي غلبت عليه القوة الغضبية بالكلب. ونلاحظ هنا: دقة الفيلسوف؛ حيث شبه بالخنزير من غلبت عليه شهوته، ولم يقل: من وجدت فيه القوة الشهوية؛ فالقوة الشهوية المعتدلة لا ضرر فيها، ولا بأس منها، أما من غلبت عليه فسخرته لمطامعها ومفاسدها فهو كالخنزير، ومثل ذلك قال في القوة الغضبية؛ حيث شبه بالكلب من غلبت عليه تلك القوة، وليس من فيه تلك القوة.

وهكذا يتضح: أن القوة الشهوية والقوة الغضبية كليهما من قوى النفس، وأنه لا تعارض، ولا تضاد بين هاتين القوتين والنفس؛ فإنهما من قواها، ثم إنها بالنسبة إليهما تعتبر حارسة وموجهة لهما - كما سبق بيانه -.

٤ - القوة المصورة:

عرفنا أن الحس يدرك الأشياء الجزئية الشخصية المادية، أو كما يقول الكندي: «في طبيعتها»، فالحواس الخمس التي هي نوافذ المعرفة إلى العالم الخارجي للإنسان، إنما

تدرك المحسوسات من مسموع، ومبصر ومشمووم، ومذوق، ولمموس، وهي في حالتها المحسوسة المادية- أي: وهي متلبسة بالمادة- أو بالطين- كما يقول الكندي- وهي تدرك هذه المحسوسات طالما هي شاخصة حاضرة محمولة في طينتها، فإذا ما اختفت هذه الأمور المحسوسة من أمام الحواس، فإنه يختفي من الحس نفسه، وينعدم وجوده بالنسبة للحس، فإذا ما أبصر الإنسان غزالاً، أو سمع زقزقة عصفور، أو اشم رائحة وردة- على سبيل المثال-؛ فإن هذه الأشياء تظل مدركة بتلك الحواس ما دام الغزال ماثلاً أمام البصر، والعصفور يزقزق، ورائحة الورد تضح في المكان، فإذا انصرف الغزال، وسكت العصفور، وانتهت رائحة الورد، فإن هذه الحواس من عين، وأنف وأذن تفقد ما وقع تحت حسها، وتنسى ذلك تمامًا، وتجهله وكأنه لم يكن، وكذلك جميع الحواس لا تدرك محسوساتها إلا وهي في مادتها مشخصة جزئية ماثلة أمامها، ثم تفقد الإحساس بها تمامًا متى ذهبت وتوارت عنها.

لكن هناك قوة أخرى غير الحواس مهمتها تجريد المحسوسات عن مادتها، والاحتفاظ بها على صورتها الحسية التي كانت عليها ولكن بغير حواملها، أو مادتها التي كانت تحمل هذه الصور المحسوسة، فالقوة الحسية بأنواعها الخمسة تجعلنا ندرك هذه المحسوسات ما دامت محمولة في طينتها، متلبسة بمادتها، أما القوة المصورة فتجعلنا ندرك هذه الأشياء مجردة عن مادتها بينما هي غائبة عنا، فالمصورة تمتاز عن الحواس بأنها تجعلنا ندرك المحسوسات مجردة عن مادتها، وكذلك تجعلنا ندركها في أي وقت نشاء، دون حاجة إليها في مادتها، والقوة المصورة تجعلنا ندرك هذه المحسوسات بهيئتها وجميع كفياتها وكمياتها، كل هذا في غيبة من هذه المحسوسات.

قوة التخيل والتوهم: وهذه ليست قوة مختلفة عن المصورة عند الكندي، وإنما هي نفسها المصورة، لكن الكندي يجعل التخيل والتوهم بعضًا من وظائف هذه المصورة، فالمخيّلة والموهمة وظيفتان ومهمتان من وظائف ومهام القوة المصورة، والمراد من التخيل والتوهم: أن المصورة تستطيع أن تجعل الإنسان يدرك أشياء لا وجود لها، فيتصور من الأشياء ما لا يوجد في الطبيعة، وذلك راجع إلى قدرة المصورة على التركيب والتأليف،

فالمصورة تستطيع أن تجعل الإنسان يتخيل حصاناً برأس أسد، أو أسدًا برأس إنسان، أو إنساناً له ذيل قرد وأظلاف بقرة، وهذا هو المراد بقدرة المصورة على التركيب والتأليف. والمخيلة هذه يجعلها بعض الفلاسفة قوة من قوى النفس قائمة بذاتها، فيعدونها ضمن القوى المستقلة من قوى النفس، لكن الكندي جعل المخيلة وظيفة من وظائف القوة المصورة. والقوة المصورة تختلف عن القوة الحاسة، أو الحسية في أن القوة الحسية إنما تعمل فقط في حال يقظة الإنسان، بحيث إذا نام الإنسان نامت حواسه وتعطلت فلا تعمل، فلا يبصر، ولا يسمع، ولا يدرك شيئاً من المحسوسات، أما القوة المصورة فإنها تعمل في اليقظة وفي النوم، بل إن عمل المصورة حال النوم أفضل وأوضح؛ وذلك لأن المصورة وجود عملها، وتتضح معالم الأشياء كلما أمعن الإنسان حيث تكون القوة المصورة في أفضل حالاتها، فلا تزاحمها الحواس في انشغال النفس، فتصفو النفس وتخلو للتلقي عن المصورة، فتكون آثار المصورة أوضح وأفصح.

وللقوة المصورة ميزة أخرى عند الكندي، حيث يقرر أن القوة الحسية تدرك المحسوسات بواسطة آلات تتلقى القوة الحسية مدركاتها عن طريقها، فالقوة الحسية -إذن- تتلقى مدركاتها بالواسطة، أما القوة المصورة فهي تصل إلى مدركاتها عن طريق الدماغ مباشرة، وبلا واسطة؛ إذ الدماغ هو آلة الإدراك لكل هذه القوى، فإذا كانت المصورة تتلقى مدركاتها عن طريق الدماغ مباشرة، فإذن لا يكون بينها وبين الدماغ واسطة، فالدماغ يكون في هذه الحال هو آلتها، وهو غايتها في نفس الوقت، ويترتب على ذلك أن القوة المصورة لا تفسد، ولا يعرض لها ما يعطلها عن عملها من آلات وسيطة بينها وبين الدماغ، كما هو الشأن في القوة الحسية التي تعمل من خلال آلات الحس، فإذا فسدت آلة من تلك الآلات تعطل عملها ولم يصل إلى الدماغ الذي هو مركز الإدراك عن جميع القوى، أما المصورة فتعمل من خلال الدماغ نفسه بدون واسطة، ولا يفسد عملها إلا إذا فسد الدماغ نفسه، وفي هذه الحال يفسد عمل القوى جميعها، وليس عمل المصورة وحدها^(١).

(١) الرسائل الفلسفية (١/ ٢٨٥-٢٨٦).

ماهية النوم والرؤيا عند الكندي:

في معرض حديث الكندي عن قوى النفس، ثم في معرض حديثه عن القوة المصوّرة يجد القارئ للكندي اهتمامه الشديد بهذه القوة، بل يشعر باعتزازه بهذه القوة وإعظامه من شأنها حتى ليرجع إليها الأهم من جوانب الحياة الشعورية والفكرية لدى الإنسان، بل يجعل منها ركيزة الشئون الحياتية لدى الإنسان، سواء في يقظته، أو منامه.

وعند ذكر المنام نجد الكندي قد اهتم بهذا الجانب من حياة الإنسان الوجدانية الشعورية، أو اللاشعورية، لا غرو أن وضع الكندي رسالة هامة في توضيح ماهية النوم والرؤى التي يراها الإنسان أثناء نومه، وقد سمى هذه الرسالة: «رسالة في ماهية النوم والرؤيا»، وفي هذه الرسالة يبيّن ما يعتقد حقائق عن النفس في حالة النوم والرؤى،

يبدأ الكندي فيقرر: أن النفس لا تنام أبداً، بل هي في يقظة دائمة، والذي ينام هو الجسم فقط، ثم يقرر أن النفس حال النوم لا تفارق البدن، بل تظل يقظة تشتغل بذاتها وبالمعارف المجردة؛ لأن النفس في حالة النوم تكون أنشط وأكثر وعياً وإدراكاً، وذلك بسبب نوم الحواس التي تشغل النفس وتشوش عليها.

وقبل أن نترك هذا المعنى - الذي ذكره الكندي والذي قرر فيه: أن النفس لا تفارق البدن حال النوم، بل تظل حالة فيه - ينبغي لنا أن نذكر أن هذا يكون مخالفاً لكتاب الله - تعالى - الذي يقرر أن الله يستولي على جميع النفوس، أما التي ماتت - أي: مات جسدها - فيمسكها عنده، وأما التي لم يحن حين موتها فيرسلها إلى جسدها لتدبره إلى حين أجلها، يقول الله ﷻ:

﴿ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمِمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأَخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الزمر: ٤٢].

فالآية الكريمة تقرر بوضوح: أن الله - تبارك وتعالى - يتوفى جميع الأنفس - أي: يستردها ويأخذها إليه سبحانه وتعالى أما الذي مات جسدها من هذه الأنفس فيمسكها عنده، وأما التي لم يحن موعد موتها، ويكون لها أجل باقٍ فإن الله يعيد أنفسها إليها حتى يحين حينها، ولعل الفيلسوف قد التأت ببعض الأفكار اليونانية التي ترجمت، وبخاصة أفكار

أفلاطون، أو لعل هذا المعنى قد غاب عنه، أو لعله تأوله كشأن الفلاسفة ومن قاربهم كالمعتزلة، ويبدو أن الأمر الأخير هو الراجح، فقد عرفنا: أن الرجل كان متكلمًا على مذهب الاعتزال، والمعتزلة هم رأس من رءوس التأويل.

نعود إلى كلام الكندي عن النفس وماهية نومها ورؤاها، حيث يقرر الكندي أمورًا:

أ- أن النفس إذا كانت تقيّة نقيّة بعيدة عن الأذناس والأرجاس انصقلت صفحتها وطهرت وزكت وأصبحت مثل المرآة النقيّة تظهر على صفحتها العوالم العلوية، وفاض عليها نور من الباري *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى* وأصبح قبول النفس للعوالم العلوية، واطلاعها عليها، وانعكاس العلوم والمعارف، وحظها من نور الباري - تعالى - على قدر صفاتها ونقائنها وبعدها عن الشهوات والنزوات.

ب- أن النفس علامة حية يقظانة، ليست جاهلة، ولا تنام: «لذلك قد تنبئ عن أعيان الأشياء قبل كونها، كما أنها ترمز للأحداث بأشياء قبل وقوعها، وهذا ينبني على مقدار استعداد النفس لقبول ذلك، فإذا كان الحي متهيئًا لكمال القبول بالنقاء من الأعراض التي تفسد استعداد النفس، وكانت النفس قوية على إظهار آثارها في آلة ذلك الحي - أي: في جسمه - أدت الأشياء أعيانها قبل كونها»^(١)، والمراد بذلك: أخبرت النفس عن الأشياء والأحداث قبل وقوعها - أي: أن النفس قد تصل في الطهر والنقاء إلى حد علم الغيب في أشياء تخبر عنها قبل وقوعها.

ج- النفس إذا كانت غير نقيّة وكانت متلبسة بالشهوات، فإنها لا تصل في الصفاء إلى حد أن تعلم الغيب قبل وقوعه، فإنها تحتال وتتلطف للإخبار عن الأشياء والأحداث بطريق الرمز، وبشكل موافق للحدث، وذلك إذا أرادت أن تخبره عن سفره إلى مكان، ولم تقوَ نفسه على إنبائه عن ذلك الخبر بوضوح لضعف الآلة - الجسم - عن هذا المستوى، فإنها تريبه ذاته طائرًا من مكان إلى مكان آخر، ويكون ذلك رمزًا لانتقاله من مكان إلى مكان، وإنما يتوصل إلى معرفة مضمون الرؤيا بنوع من التأويل.

(١) الرسائل الفلسفية (١/ ٢٧٥).

وقد يصل الضعف بالنفس، أو الآلة- الجسم- إلى حد كبير، وذلك بسبب اشتغال النفس، وتعلق الجسم بالشهوات والنزوات إلى المستوى الذي تضعف معه النفس عن الإخبار بالغيب عن طريق الرمز الموافق للحدث؛ ومن ثمَّ تخبر عن أعيان الأشياء قبل كونها- عن الأحداث قبل وقوعها- وذلك بطريق الرمز، كما في الحالة السابقة، لكن مع خلاف هام، وهو أنها تخبر بطريق عكسي، وليس بطريق موافق، فتخبر بطريق الضد:

«كالذي رأى إنساناً مات فطالت مدته، أو رأى إنساناً افتقر فكثرت ماله...»^(١).

د- قد تضعف النفس فوق ما تقدم؛ وذلك بسبب اشتغالها بالشهوات، والأمور التي تقلل من قدرتها على الإنباء بالأشياء قبل وقوعها، وتجعل الآلة- أي: الجسم- غير مهياً لقبول ذلك؛ ومن ثمَّ يصل الضعف بالنفس وبالآلة إلى الحد الذي ينزل بهما عن المراتب السابقة، فتكون الرؤى في هذه الحالة أضغاث أحلام، وتكون عبارة عن صور مشوشة مختلطة لا تنبئ بشيء^(٢).

هـ- يتحصل من ذلك: أن الرؤى لها حالات أربع:

- ١- فهي قد تخبر بالأشياء قبل وقوعها بوضوح وبيان، وذلك إذا كانت النفس من الطهر والنقاء بحيث تكون قادرة على ذلك، وكانت الآلة، أو الجسم صالحاً ليتلقى عنها ذلك.
 - ٢- وقد تكون النفس أضعف من ذلك، فتخبر عن الأشياء بطريق رمزي، لكن على حال تتوافق مع الخبر، أو النبأ الذي رغبت النفس في بيانه في الرؤيا.
 - ٣- وقد تكون النفس من الضعف بحيث تعجز عن المستوى السابق، فتنبئ عن الشيء بطريق الضد- أي: بطريق رمزي- لكن على خلاف الواقع، فتخبر عن الشيء بنقيضه.
 - ٤- وآخر هذه الحالات: أن تضعف النفس وآلتها عن شيء من الحالات الثلاث السابقة فتتحول الرؤى إلى أضغاث، وصور مشوشة، وأحداث ليس بينها رابط.
- ومما ينبغي ذكره هنا: أن السنة النبوية الشريفة قد بينت ماهية الأحلام والرؤى المنامية

(١) الرسائل (١/٢٧٧، ٢٨٧، ٣١٤) بتصرف.

(٢) المصدر السابق.

التي يراها الإنسان، فبيّن لنا رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنها ثلاثة أنواع:

أ- الرؤيا، وهي من الله - تعالى - .

ب- والحلم، وهو مما يفزع الإنسان ويخيفه، وهو من الشيطان^(١).

ج- وشيء ثالث هو من تلاعب الشيطان ورغبات النفس ووساوسها، وتلك هي

أضغاث الأحلام^(٢).

٥- القوة العقلية:

وهي أسمى القوى النفسية، وأعلاها مرتبة ومكانة، وإليها تنتهي إدراكات القوى السابقة، فالحسية والمصورة وغيرهما من القوى النفسية ترجع جميعها إلى القوة العقلية؛ حيث هي المهيمنة على تلك القوى، والمترجمة لمعانيها، والمجمعة لإدراكات هذه القوى الجزئية المشخصة في أنواع وأجناس.

والقوة العقلية هي: «القوة التي تدرك الأشياء مجردة عن هيولها، كذلك تدرك الأنواع والأجناس، كذلك تدرك المبادئ العامة للعلوم، والمعارف، فتدرك أن لكل معلول علة، وأن النقيضين لا يجتمعان، ولا يرتفعان، كما أن لهذه القوة مع القدرة على التجريد قوة الحفظ والتذكر».

هذه هي القوة العقلية، أو القوة العاقلة، وهذه القوة عند الكندي لها أقسام أربعة:

أ- العقل الذي هو بالفعل دائماً، وقد يسمى: «العقل الفَعَّال»، وهو يقابل الفَعَّال عند الفلاسفة الآخرين.

ب- العقل الذي هو بالقوة، وذلك قبل أن يخرج من القوة إلى الفعل، وهو يقابل عند الفلاسفة الآخرين: العقل الهولاني.

ج- العقل الذي كان في النفس بالقوة، ثم خرج من القوة إلى الفعل، وهو متعلق بالنفس، أو- كما يقول الكندي- «الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل»^(٣)، ويقابل

(١) أخرجه البخاري (٣٢٩١)، ومسلم (٢٢٦١) من حديث أبي قتادة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

(٢) أخرجه مسلم (٢٢٦٨) من حديث جابر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ مرفوعاً بلفظ: «لا يحدثن أحدكم بتلعب الشيطان به في منامه».

(٣) الرسائل الفلسفية (١/٣٥٣، ٣٥٨).

عند الفلاسفة الآخرين: العقل المستفاد.

د- العقل الظاهر من النفس^(١).

فهذه أنواع أربعة للعقل عند الكندي، ولو رتبناها ترتيباً من عندنا لقلنا: إن النوع الأول من العقل هو العقل بالقوة، أي: أن النفس غير عاقلة، وإن كان لديها استعداد لأن تعقل، أو أنها غير عارفة، ولكن عندها استعداد لأن تعرف، فذلك معنى العقل بالقوة.

وأما العقل الثاني: فيعني أن النفس قد تحولت القوة العاقلة التي كانت فيها بالقوة إلى قوة عاقلة بالفعل، وقد تحوّل استعدادها لأن تعقل إلى كونها عاقلة بالفعل، وإذن فالمعارف التي هي الأنواع والأجناس التي من طبيعتها التجرد والكلية قد اتحدت بالنفس فجعلتها عاقلة بالفعل بعد أن كانت عاقلة بالقوة، وإذن فقد خرجت النفس العاقلة من القوة إلى الفعل، وكل ما خرج من القوة إلى الفعل فهو بفعل فاعل خارجي غير النفس، والذي أخرج النفس من كونها عاقلة بالقوة إلى كونها عاقلة بالفعل؛ إنما هو الكلليات من الأنواع والأجناس، فإنها باتحادها بالنفس، وإدراك النفس لها قد أخرجت النفس من القوة إلى الفعل في عملية التعقل والإدراك.

وهذا العقل الذي هو بالفعل يسمى: «العقل المستفاد» حيث كان بالقوة، ثم عن طريق إدراكه الكلليات تحول إلى كونه عقلاً بالفعل، وليس بخافٍ ما لدى الكندي في كلامه هنا من التباس وغموض.

يقول الكندي: «وإذن فالعقل إما علة وأول لجميع المعقولات والعقول الثواني، وإما ثانٍ وهو بالقوة للنفس، ما لم تكن النفس عاقلة بالفعل، والثالث: هو الذي بالفعل للنفس قد اقتنته، وصار لها موجوداً، متى شاءت استعمالته وأظهرته لوجود غيرها منها، كالكتابة في الكاتب، فهي له مُعدّة ممكنة، قد اقتناها وثبتت في نفسه، فهو يخرجها ويستعملها متى شاء^(٢)، وأما الرابع: فهو العقل الظاهر من النفس؛ متى أخرجه، فكان موجوداً لغيرها منها بالفعل،

(١) المصدر السابق.

(٢) الرسائل (ص ٣٥٧-٣٥٩).

فإذن الفصل - الفرق - بين الثالث والرابع: أن الثالث قنية للنفس، قد مضى وقت مبتدأ - ابتداء - قنيتها، ولها أن تخرجه متى شاءت، وأما الرابع؛ فإنه إما وقت قنيتها أولاً، وإما وقت ظهوره ثانياً، متى استعملته النفس؛ فإذن الثالث هو الذي للنفس قنية قد تقدمت، ومتى شاءت كان موجوداً فيها، وأما الرابع فهو الظاهر في النفس متى ظهر بالفعل^(١).

ويظهر من النص السابق: أن تقسيمات الكندي للعقل يمكن فهمها على النحو التالي:

- ١- أن العقل الأول: هو العقل بالفعل دائماً، وهذا يقابل عند الفلاسفة الآخرين: العقل الفعّال، وهذا العقل لم يكن بالقوة، ثم صار بالفعل، بل هذا العقل هو بالفعل دائماً، وهذا العقل هو الذي يفيض على غيره المعقولات، وقد حجز الكندي إيمانه بدين الله الإسلام عن أن يقول في العقل الفعال ما قال الفارابي وابن سينا وغيرهم من أن العقل الفعال هو المتصرف في الوجود الأرضي، وهو فاعل كل شيء، فيما دون فلك القمر، ومدبره، وهذا خروج على الإسلام كما هو واضح، وسيأتي الكلام عنه في حينه - بحوله - تعالى.
- ٢- أن الثاني من الأنواع هو: العقل بالقوة، وهذا العقل يقابل: «العقل الهولاني» عند الفلاسفة الآخرين، وهو مجرد استعداد النفس لأن تعقل، فهو حالة النفس قبل أن تتحول إلى عاقلة بالفعل.
- ٣- النوع الثالث: هو العقل الذي كان بالقوة بعد انتقاله في النفس من القوة إلى الفعل، فهذا العقل حين انتقل من القوة إلى الفعل في النفس قد صار قنية للنفس، وصفة ثابتة راسخة فيها، إن شاءت النفس أظهرتها واستعملتها، وإن شاءت لم تستعملها، وقد شبهها الكندي بصفة الكتابة في الكاتب إن شاء أخفاها وإن شاء أظهرها، وهذا العقل يسميه الفلاسفة الآخرون: «عقلاً بالملكة» والمراد به: نفس المعنى الذي أراه الكندي بعبارة: «قنية للنفس» ومعناها: ملكة للنفس.

- ٤- النوع الرابع والأخير هو: العقل الظاهر من النفس - كما يسميه الكندي - وهذا العقل - كما هو واضح - أحد جانبي العقل الثالث الذي أشرنا إليه قبلاً، والذي قد تحول في

النفس من القوة إلى العقل، وأصبح ملكة في النفس، وقد أشرنا قبلاً أن ذلك العقل للنفس معه حالتان: الأولى: أن تستعمله النفس، فتظهره حين تشاء، وتفيد من معارفه وإدراكاته، وهذه حالة ظهوره واستعماله، الثانية: حال تُخفي فيه النفس هذا العقل، ولا تستعمله، ولا تظهره، بل تخفيه، فهاتان حالتان، وهما حالتا العقل الثالث الذي هو ملكة في النفس.

والعقل الرابع: عند الكندي هو نفس العقل الثالث؛ لكن في حال ظهوره واستعماله، وليس في حال خفائه، أو إخفاء النفس إياه، فالعقل الثالث هو الملكة التي اكتسبتها النفس، والعقل الرابع هو هذه الملكة حال استعمال النفس إياها.

يقول عبد الرحمن بدوي: «ويمكن إدراك الفرق بين هذين النوعين الأخيرين - الثالث والرابع - بأن نقول: إن العقل الثالث هو الذي اكتسب الملكة، والعقل الرابع هو الذي يمارس ما اكتسب الثالث، فالثالث مثل الطبيب الذي تعلم الطب لكنه لا يمارسه بالفعل، أما الرابع؛ فمثل الطبيب الذي يمارس الطب بالفعل، والفارق بينهما - كما هو واضح - بسيط»^(١).

هذا هو الكندي، وهذه فلسفته، أو هذه أهم جوانب الفلسفة عنده، ويبقى بعد ذلك أن نقف وقفة عادلة ومنصفة نبين فيها الحكم العام على الكندي وفلسفته بحيث يتضح لنا المكانة التي توضع فيها، والمنزلة التي يشغلها بين فلاسفة زمانه.



الفصل الخامس

حكم عام على فلسفة الكندي

حكم عام على فلسفة الكندي



كان الكندي أول فيلسوف عربي، وأول فيلسوف مسلم، وإذا أردنا أن نكون دقيقين في هذين الوصفين قلنا: إنه كان أول مسلم عربي اشتغل بالفلسفة. وكل وصف من هذين الوصفين له تبعاته ومتاعبه، وله مشقاته، ومصاعبه، وله - كذلك - دلالاته ومراتبه.

فقد كانت البيئة المسلمة العربية بثقافتها الإسلامية تنطلق في طريقها الطبيعي كما ينطلق النهر في مجرى سهل مُعبَّد خالٍ من الصخور والسدود، حتى جاءت حركة ترجمة الفكر اليوناني فمثّلت انعطافة شديدة في الحركة الثقافية في المجتمع الإسلامي، كما تصطدم مياه النهر التي كانت تجرى في سهولة ويسر بصخور وسدود تعيق انطلاقة المياه في مجراها الطبيعي، ثم تكون نتيجة ذلك أن تنحرف المياه عن مجراها، ويتحول المجرى الواحد المستقيم إلى مجار متعددة، كلها منحرف عن سوائه، وقد يصطدم بعضها ببعض، ويفسد بعضها بعضًا.

كذلك كانت البيئة العربية الإسلامية حين غزتها ترجمات كتب يونان، فاصطدمت الثقافة الإسلامية الموحّدة بأعتى الثقافات الوثنية المعددة، ثم بما جاء به الفكر الأرسطي من عبادة إله لا وجود له إلا في عقولهم المريضة، خلقوه بعقولهم، ثم دانوا له بالعبادة، فعبدوا إلهًا من خيالهم المريض، هو والوثن شيء واحد، بل هو شر من الوثنية؛ لأنه يخدع الكثيرين بزعمهم أنه واحد، وأنهم موحدون، وما دروا أن إلههم هذا والعدم سواء.

هكذا كانت الحال عند غزو الثقافة اليونانية للبيئة العربية المسلمة، ولأن ثقافة يونان شيء جديد على البيئة الإسلامية، فقد فتن بها الكثيرون؛ ومن ثمّ انقسمت البيئة على نفسها تجاه الغازي الجديد، فأهل الفقه، وأهل الحديث، وجمهرة المسلمين رفضوا القادم

الجديد، بل إن أهل الفقه والحديث والكثيرين من الغيورين على دينهم لم يكتفوا برفضه، بل هاجموا هجومًا شديدًا، وناصبوا المشتغلين به العدا، وظلت المعركة قائمة لقرون طويلة، ومن جانبهم اشتغل الذين فتنوا بالعلوم والفلسفات اليونانية بالرد على المهاجمين، فأخذوا يدافعون عن الفكر اليوناني الدخيل، ثم انقلبوا من الدفاع إلى الهجوم، فهاجموا أهل الفقه والحديث، ومن تابعهم، واتهمهم بالجهل، بل اتهمهم - إلى جانب الجهل - بالمتاجرة بالدين، ثم بالخلو عن الدين؛ لأن من «باع دينه فقد فقد ما باعه ولم يعد معه شيء من الدين» - كما قال الكندي - ولقد مرَّ بنا موقف الكندي من هؤلاء، وكيف دافع عن الاشتغال بالفكر اليوناني، وهاجم أهل الفقه وأهل الحديث، واتهمهم بالتجارة بالدين في مقابل الحصول على مناصبهم، وشغل كراسيهم.

كان هذا حال المجتمع العربي المسلم حين تُرجم إليه الفكر اليوناني، وبدأت الفلسفة اليونانية تخطو في دهاليز الثقافة، وكان الكندي من أوائل من اشتغل بها من المثقفين، وأول من اشتغل بها من الفلاسفة بإطلاق.

ولقد كان من حسن الطالع للفلسفة والمشتغلين بها - بعد ذلك - أن يكون أول من يشتغل بها هو الكندي، وذلك للأمر الآتية:

١ - أن الكندي تولى منذ البداية خوض غمار دراسة الفكر اليوناني، وتوضيح مذاهب الفلاسفة اليونان للمثقفين العرب الذين لم يألوا مثل هذه المذاهب، ولم يأنسوا إلى هذا الفكر، ولقد نجح الكندي في ذلك إلى حد كبير.

٢ - من الجهود التي قام بها الكندي، والتي قربت الفكر اليوناني إلى المثقف العربي؛ أنه عرَّب أهم المصطلحات اليونانية، وعرَّف بأهم المذاهب الفلسفية لدى اليونان بعبارات وأساليب عربية صحيحة، فقد عرَّف الفلسفة الأولى بأنها: «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان»، ثم عرَّف هذه الفلسفة، فقال: «أعني: علم الحق الأول الذي هو علة كل حق»، ثم بيَّن المراد بالكليات، ثم بيَّن المراد بالأشخاص في مقابل الأنواع، ثم الأجناس، إلى غير

ذلك من مصطلحات الفلسفة اليونانية حيث عرّبها ووَضَّحها وسهّل أمر الاشتغال بها لمن قدر على ذلك^(١).

٣- وقف الكندي أمام الفكر اليوناني شامخًا قويًا صامدًا بدينه وعقيدته الإسلامية، فلم يُفْتَنَ بالفكر اليوناني، ولم يشعره هذا الفكر بالدونية، كما وقع للكثيرين غيره، وإنما درسه الكندي بحيدة وإنصاف، فكان أن أخذ منه ما وافقه باعتباره مسلمًا مؤمنًا بالله ورسوله واليوم الآخر، وأما ما لم يوافقه مما خالف دينه وعقيدته، فقد صادر عليه الفيلسوف المسلم، وناقضه، ثم نقده فنقضه، وأبان فسادَه، ونصب الأدلة على بطلانه وضلاله، فقد عارض أرسطو في أهم أفكاره، وأخطر القضايا التي يقوم عليها مذهبه، ومن ذلك قول أرسطو بقدّم العالم، وقوله بأزليته، وزعم أرسطو بأن الله لا يعقل إلا ذاته، تلك القضايا التي دان بها كثير من الفلاسفة المنتسبين.

٤- لذلك نقول: إن الكندي دخل إلى الفلسفة اليونانية مسلمًا قويّ الإيمان، واشتغل بتلك الفلسفة دراسة وشرحًا، وتدريسًا، ثم خرج منها مسلمًا قويّ الإسلام والإيمان، لم يضعف إيمانه باشتغاله بالفلسفة، بل زاد إيمانه وقوي إسلامه، واشتد التزامه، وعظم اعتزازه بدينه، وقد برهن على اعتزازه والتزامه عمليًا بمعارضته فلسفة أرسطو الذي يعتبر أكبر فلاسفة اليونان بإطلاق، والذي فُتِنَ به جميع من قرأ إنتاجه، وبخاصة الفلاسفة المنتسبون إلى الإسلام كالفارابي، وابن سينا، هذا الفيلسوف الأشهر بين فلاسفة اليونان والذي استولى على عقول مثقفي وفلاسفة أهل زمانه، وما يزال، قد وقف الكندي منه موقف النديّة، بل وقف منه وممن تابعه موقف المعلم المصوّب للكثير من أفكاره وعقائده، ولأن أرسطو ذهب في الغابرين، فقد كان نقد الكندي فلسفته تعليمًا وتوجيهًا لهؤلاء الذين فُتِنُوا بأرسطو وتابعوه، وقد خالفه فيلسوفنا في أمور كثيرة جوهرية كلها متصل بالدين الحق الإسلام، من هنا كان الدافع للكندي إلى نقد أرسطو فيما نقده فيه وخالفه؛ إنما هو الانتصار لدين الله - تعالى - وأهم هذه الأمور:

(١) الرسائل الفلسفية (١/١٧٢).

أ- قول أرسطو بأن العالم قديم لا أول له، فقد بين الكندي خطأ هذا، وقال بحدوث العالم، ثم أقام الأدلة القاطعة على أن العالم حادث.

ب- قول أرسطو بأن العالم أبدي دائم لا نهاية له، فقد خالفه الكندي، وأثبت أن للعالم نهاية قدرها الله ﷻ، يظل العالم موجودًا حتى يصل إلى نهايته التي قدرها الله - تعالى - له وينتهي، ليحل محله ما قدر الله أن يكون، يقول الكندي: «فأما أشخاص العناصر بكمياتها فباقية إلى أيام مدة زمانها الذي صيره الله - جل ثناؤه - لها، وأما المركبات منها - أعني: الحرث والنسل، والمعادن وما أشبه ذلك - فكائنة، ثم فاسدة، وستحلل ويعود كلُّ إلى عناصره الأولى، وستظل هذه العناصر باقية إلى ما شاء الله سُبحانه وتعالى ثم يفنيها الله بعد ذلك حسب ما قدر وقضى»^(١).

ومعنى هذا: أن العالم جميعه - ما فوق فلك القمر، وما دون فلك القمر - فإن هالكٌ، وله نهاية قدرها الله سُبحانه وتعالى وهذا مخالف لرأي أرسطو ومن تابعه^(٢).

ج- قوله بأن الله سُبحانه وتعالى علة صدر عنها العالم، وعقيدته التي تابعه عليها الفلاسفة المنتسبون، وكل ما بنوه على هذه العقيدة من نظرية الفيض، أو الصدور، والعقول العشرة، والانبثاق، أو الفيضان عنها حتى العالم الأرضي، ثم وضعهم ما أسموه: «العقل الفعّال» مكان الرب سُبحانه وتعالى حيث جعلوا عقلهم الفعّال هذا هو المتصرف والمدبر لهذا الوجود كله، فهو عندهم الخالق الرازق المحيي المميت، المغني المفقّر... إلى آخر هذه الأمور التي هي شأن الله سُبحانه وتعالى وحده، بل جعلوا عقلهم الفعّال هذا هو مرسل الرسل، ومنزل الكتب - تعالى الله عما يعتقد الظالمون - فهذه العقائد جميعها تابع فيها الفلاسفة أرسطو، ولم ينبج منها إلا الكندي رَحِمَهُ اللهُ، حيث خالف فيها أرسطو ومن تابعه.



(١) الرسائل (ص ٢٢٠).

(٢) انظر: خطاب الفلسفة العربية الإسلامية (ص ٣٩).

الباب الثاني

المعلم الثاني الفارابي

الفصل الأول: حياة الفارابي وسيرته.

الفصل الثاني: فلسفة الفارابي.

الفصل الثالث: ما بعد الطبيعة.

الفصل الرابع: نظرية العالم عند الفارابي.

الفصل الخامس: نظرية النفس عند الفارابي.

الفصل السادس: موقف الفارابي من النبوة.

الفصل السابع: فلسفة الفارابي في ميزان الإسلام.

الفصل الأول

حياة الفارابي وسيرته

المبحث الأول: اسمه، وموطنه، ومولده، ووفاته.

المطلب الأول: اسمه، وموطنه، ومولده.

المطلب الثاني: وفاته.

المبحث الثاني: شخصية الفارابي.

المبحث الثالث: مؤلفات الفارابي.

المبحث الأول

اسمه وموطنه، ومولده، ووفاته

المطلب الأول: اسمه وموطنه ومولده



هو محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلخ، المكنى بأبي نصر، والمعروف بالفارابي، وقد عُرف فيلسوفنا بذلك نسبة إلى ولاية فاراب التي ولد بإحدى قرأها، حيث ولد الفارابي بقرية «وسيج» إحدى قرى فاراب، أو: «باراب» كما تنطق في لهجة أهلها، وقرية فاراب إحدى الولايات في حوض «سرداريا» التي دخلها الإسلام في عهد السامانيين بعد أن غزا نوح بن أزد مدينة «أسيجباب» سنة (٢٢٥هـ - ٨٣٩م)، أي: قبل ميلاد الفارابي بثلاثين سنة تقريبًا.

والفارابي هو الفيلسوف الثاني في سلسلة الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، أولهم كان أبو يوسف يعقوب الكندي الذي تقدم الكلام عنه، وقد تقدم - أيضًا - أنه فيلسوف مسلم، وأنه ولج عالم الفلسفة مسلمًا، وأنه احتفظ بإسلامه وإيمانه، ولم يخرجته التفلسف عن الإسلام، كما وقع للكثيرين غيره؛ ومن ثمَّ فإنَّ نسبتَه إلى الإسلام صحيحة - بحول الله - كذلك نحسبها، والله أعلم -.

والفارابي هو الفيلسوف الثاني بعد الكندي، والفارابي يلقب - كذلك - بأنه «المعلم الثاني»، في مقابل «المعلم الأول» الذي هو أرسطو.

وقد اختلف المؤرخون للفارابي، فقال بعضهم: إنه تركي، وأن مدينة فاراب التي ولد بها هي مدينة «أترار» التركية الواقعة في إقليم خراسان التركي، وذهب البعض إلى أنه فارسي، وأن مولده كان بفارس، ويقرر هؤلاء أن «فاراب» مدينة فارسية، وهذا بعيد، والأقرب أن فاراب مدينة تركية - كما ذكرنا - ولعل سبب ذلك الخلط: أن الفارابي من أصل فارسي، لكنه ولد بتركيا، فقد كان أبوه فارسيًا، تزوج امرأة تركية، وأصبح أحد القواد في الجيش التركي، وأصبحت له مكانة في المجتمع مرموقة، ومن هنا ذهب البعض إلى أن الفارابي كان

شريف النسب، وقد وفرت له أسرته ومكانة أبيه حياة الترف واليسار، لكن الفارابي عدل به مزاج شخصيته من حياة الترف والبذخ إلى حياة العزلة والتقشف، والبحث والتأمل - كما سيتضح بعد بحوله تعالى -.

وكما اختلف المؤرخون في موطن الفارابي وجنسيته، اختلفوا في تاريخ ولادته، فذهب البعض إلى أنه ولد سنة: (٢٥٧هـ - ٨٧٠م)، وذهب آخرون إلى أن الفارابي قد ولد سنة (٢٥٩هـ - ٨٧٢م)، وفي كلا التاريخين قد كان ميلاد الفارابي قبل وفاة الكندي بنحو من سبع سنين حسب التأريخ الأخير، ونحو من تسع سنين حسب قول البعض، وليس من سبيل إلى الترجيح بين القولين، وبخاصة وأنه لا يتعلق بذلك غرض صحيح، ولا نفع فصيح.

بدأ الفارابي رحلة التعلم ببلدته التي ولد فيها وهي قرية «وسيج» من أعمال «فاراب» التي ينسب إليها، وقد شب الفارابي منذ حداثة عهده مُكَبِّاً على التعلم، وكانت له موهبة الحفظ والاستظهار، وقد رزق القدرة العجيبة على تعلم اللغات إلى حد دفع البعض إلى اختلاق المبالغات عنه في هذا المجال، وذلك كصاحب كتاب (وفيات الأعيان) الذي كتب إن الفارابي صرح أمام سيف الدولة الحمداني بأنه يجيد سبعين لساناً^(١)، ومن الواضح: أن الرواية يصعب التسليم بها، ولكن الذي لا يجادل فيه أحد أن الفارابي كان قوي الذاكرة، سريع الحفظ؛ مما أعانه على تعلم كثير من اللغات، لا نستطيع أن نجزم منها إلا بالعربية والفارسية والتركية والكردية، وكذلك اليونانية، حتى ولو لم تكن على مستوى اللغات الأخرى التي أشرنا إليها في الإجابة، لكن الذي يفرض نفسه أنه كان يعرفها معرفة القراءة والاستذكار، وإلا فكيف برع في علوم اليونان وفلسفاتهم؟ بل كيف وصل في معرفتها ما جعله إماماً فيها دراسة وشرحاً وتحليلاً وتأليفاً؟ ثم إنه لو كان في هذا الجانب كشأن الجماهرة ممن اعتمدوا التراجم ما كان وصل إلى الإمامة والمرجعية فيها، بل كان قصاراه أن يكون كغيره، لكننا نظن - وبعض الظن حق - أنه ما وصل إلى منزلته التي كان عليها إلا أنه ضم إلى قراءة المترجمات الرجوع إلى تلك العلوم المترجمة في مراجعتها ولسانها

(١) وفيات الأعيان، لابن خلكان (١٥٦/٥).

الأصل، وذلك الذي جعله في المكانة التي وضعه فيها ابن سينا، وابن سينا هو ما هو، ومع ذلك شهد بأنه قرأ كتاب أرسطو (ما بعد الطبيعة) أكثر من أربعين مرة ولم يفهمه، حتى وقع أخيراً على كتاب الفارابي (أغراض ما بعد الطبيعة)، فلما قرأه فتح له ما كان مغلقاً من معاني هذا الكتاب وأغراضه عند مؤلفه أرسطو، ثم إن اليونانية كانت هي لغة العلم والفلسفة في ذلك الزمان؛ لذلك فإن من العسير جداً أن نتصور أن الفارابي في علمه وبراعته في الفلسفة وغيرها من العلوم، وإمامته في علوم اليونان وفلسفاتهم، كان يجهل اليونانية مع علمنا أنه كان موهوباً في التحصيل والاستظهار وقوة الحافظة.

قضى الفارابي سني طفولته مجهول التاريخ والأحداث، فلا نجد في كتب التراجم شيئاً ذا بال عن طفولة الفارابي، سوى شذرات لا تغني، ومن أول ما نجد عنه: أنه كان مشتغلاً بالعلوم الشرعية حريصاً عليها؛ مما أهله لأن يشتغل قاضياً، وبينما هو على هذه الحال إذ أودع عنده بعض أصحابه جملة من كتب أرسطو مترجمة إلى العربية، فنظر الفارابي فيها فاجتذبه ونالت منه قبولاً ومنزلة كبيرة، فترك ما كان فيه من العلوم الشرعية وأقبل بكلِّيته على الاشتغال بالفلسفة حتى أتقنها وصار مقدماً فيها^(١).

ولأن بيئة الفارابي الأصلية لم تكن بيئة الفلسفة، أو المشتغلين بها؛ فقد ارتحل الرجل إلى بيئات العلم والحكمة ليتعلم تلك العلوم من جانب، ومن جانب آخر ليكون له ذكر عند المشتغلين بهذه العلوم في بيئاتها من جانب آخر.

وقد بدأ الفارابي رحلاته هذه بمدينة «حران» التي تقع في الجنوب الشرقي من تركيا حالياً، وكانت عاصمة الثقافة إذ ذاك، فرحل إليها حيث أخذ طرفاً من المنطق على يوحنا بن جيلان وهو شخصية ما زال الغموض يحيط بها، ثم ارتحل بعد ذلك إلى بغداد، وهذه رواية عبد الرحمن بدوي الذي يؤكد أن الفارابي إنما بدأ رحلاته بالارتحال إلى «حران»، ثم ارتحل بعد حران إلى بغداد، يقول د. بدوي: «ثم ارتحل الفارابي إلى بغداد، ولعله ارتحل مع رؤساء مدرسة حران الذين انتقل جمعهم إلى بغداد في خلافة المعتضد (٢٧٩ - ٢٨٩ هـ

(١) عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبعة (٢/١٤٣).

٨٩٢-٩٠٢م^(١).

لكن هناك رواية أخرى لعلها الأقرب إلى الصواب، والرواية تقرّر: أن الفارابي رحل أول ما رحل إلى بغداد عاصمة العلم والمعرفة وقتذاك، وهناك تتلمذ على أبي بشر متى بن يونس حيث قرأ عليه المنطق، كما درس النحو على أبي بكر السراج مقابل دروس في المنطق كان يلقيها عليه.

ثم رحل الفارابي بعد ذلك إلى حرّان، وهي رحلته الثانية بعد ارتحاله من بلده إلى بغداد، وفي حرّان تتلمذ على يوحنا بن حيلان حيث درس عليه طرفاً من المنطق، ويبدو أن الفارابي لم تطب له الإقامة في حران، أو لم يجد فيها ضالته، أو لم يجدها على مستوى بغداد، لبعض ذلك أو كله ارتحل الفارابي عائداً إلى بغداد، حيث انقطع لدراسة الفلسفة بعد أن أتقن دراسة المنطق، ثم للتأليف والشرح، وفي تلك الفترة التي قضاها ببغداد وضع الجانب الأكبر من كتبه، فقد قضى ببغداد منذ عاد إليها من حرّان قريباً من ثلاثين سنة قضاها في التأليف والشرح والتعليم، وقد نبغ من تلامذته الكثيرون، منهم: الفيلسوف النصراني الشهير يحيى بن عدي^(٢).

ويبدو أن الفارابي لم تطب له الإقامة في بغداد بعد تلك السنوات الطوال التي قضاها في تلك الحاضرة دارساً ومؤلفاً وشارحاً ومعلماً، ولعله كان ينتظر أن تكون له الحظوة بين العلماء المشاهير هناك، وبخاصة وأنه كان أكثرهم ذكاءً، وأغزرهم علماً، ولعل هناك من الأسباب التي لا نعلمها دعت به إلى أن يهجر بغداد ويرتحل إلى «دمشق»، وقد يكون ارتحاله إلى دمشق ونبذه بغداد كان بسبب الفتن والحروب التي نشبت في بغداد وما حولها في ذلك الحين، وذلك أقرب الأسباب إلى الصواب؛ إذ لو كان السبب هو عدم حصوله على مكانته وسط علماء بغداد آنذاك، ما كان قد أطل المكث بها قرابة الثلاثين عاماً، وهل يعقل أن يظل

(١) موسوعة الفلسفة، لعبد الرحمن بدوي (٩٣-٩٤).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة العربية، لحنا الفاخوري (٩١/٢)، وخطاب الفلسفة العربية الإسلامية، لمحمد عبد الرحمن مرحبا (ص ٨٩).

بها ثلاثين عامًا، ثم اكتشف فجأة أنه لم يحصل على المكانة اللائقة به؟
الذي يهمننا أن فيلسوفنا قد ارتحل إلى دمشق، ثم لم تطب له الإقامة فيها، فلم يستقر فيها
طويلاً، فارتحل عنها إلى بلاط سيف الدولة أمير «حلب»، وفي حلب طابت الإقامة للفارابي،
حيث ضمه الأمير سيف الدولة الحمداني إلى بلاطه، وعرف له فضله وعلمه، وأنزله منزله،
وأجزل له العطاء، لكن الفارابي كان زاهدًا في الدنيا، فأبى أن يأخذ شيئًا يزيد عن حاجته،
واكتفى بالقليل الذي يكفيه حاجاته، وكان هذا القليل الذي يحصل عليه الفارابي من خزائن
سيف الدولة أربعة دراهم في اليوم ينفقها في ضرورات معاشه وشئون حياته، ذلك في الوقت
الذي كان «المتنبي» يأخذ من سيف الدولة ألف دينار على القصيدة الواحدة، وكان الفارابي
أثناء إقامته لدى سيف الدولة يتردد كثيرًا على دمشق، حيث الرياض اليبانة، والبساتين
الزاهرة، والينابيع المتدفقة، وكان ذلك خير ظرف يتفق مع مزاج الفيلسوف.



المطلب الثاني: وفاته



رأينا المؤرخين للفارابي يختلفون في أمور كثيرة، وبخاصة في تاريخ مولده، وقد بينا ذلك قبلاً، كذلك اختلف المؤرخون، ليس حول تاريخ وفاته هذه المرة، لكن حول الظروف التي أحاطت بتلك الوفاة، وكيفيةها، فقد كتب د. عبد الرحمن بدوي عن وفاة الفارابي، فقال: «... إلى أن خرج في جماعة إلى عسقلان على الساحل الجنوبي من فلسطين، فهاجمته عصابة من اللصوص، ووقع قتال بين الطائفتين قُتل فيه صاحبنا الفارابي سنة (٣٣٩هـ شهر رجب - ٩٥٠ م ديسمبر، أو يناير)^(١)، فسبب وفاته هنا: قتال نشب بينه ومن معه وبين عصابة من قُطَاع الطرق بين مدينة دمشق ومدينة عسقلان، وفي هذا القتال مات الفيلسوف قتيلاً.

لكن الرأي الأرجح: ما يرويه ابن خلكان، وابن أبي أصيبعة، والقفطي وغيرهم، من أن الفارابي كان في حملة أعدها سيف الدولة الحمداني على دمشق، ويبدو أن سيف الدولة أراد أن يتظاهر بوجود العلماء والحكماء حوله في الحملة التي قادها ضد دمشق، فاصطحب الفارابي معه ضمن من اصطحب، لكن الفارابي مرض وأدركته المنية قبل أن يدخلوا دمشق، وذلك سنة: (٣٣٩هـ - ٩٥٠م)، فهذه الرواية تبين أن الفارابي مات ميتة عادية بسبب مرض ألمَّ به وهو في معية سيف الدولة في حملته على دمشق، وقد كانت سنُّ الفارابي في ذلك تناهز الثمانين عامًا على حساب من جعل ميلاده سنة (٢٥٩هـ)، أما من جعل مولده سنة (٢٥٧هـ) فإن الفارابي يكون قد أكمل العام الثاني والثمانين عند وفاته^(٢)،

(١) موسوعة الفلسفة، لعبد الرحمن بدوي (٢/٩٤).

(٢) راجع عن حياة الفارابي ما كُتب عنه وهو كثير، وبخاصة: إعلام العلماء بأخبار الحكماء، للقفطي (ص ١٨٢)، ووفيات الأعيان، لابن خلكان (١٥٦/٥، ١٥٧)، وطبقات الأمم، لصاعد الأندلسي (ص ٨٥)، وعيون الأنبياء في طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبعة (٢/١٣٤)، وشذرات الذهب، لابن العماد (٢/٣٥٠ - ٣٥٥)، وخطاب

وقد بينا قبلاً أن ذلك هو الرأي الأرجح، وهو الذي يُجمع عليه المؤرخون للفيلسوف، إلا من شذ فذكر الرأي السابق، مثل: د. عبد الرحمن بدوي، الذي اهتم بالرأي الأول، فذكر أن الفارابي قُتل في معركة بينه وبين قطاع الطرق.

ولا يفوتنا أن نذكر أن الفارابي قد زار مصر، واستقر فيها زمنًا، بل وكتب فيها بعض كتبه، وإن كان هذا رأيًا غير مسلّم عند بعض المؤرخين، إلا أن له أدلة وشواهد ترجّحه، بل تؤكد، وأهم هذه الأدلة جاء بقلم الفارابي نفسه، فالمؤرخ الشهير ابن خلكان الذي عُرف عنه اهتمامه بتاريخ الفارابي يروي أن الفارابي ذكر في كتابه المعنون: ب(السياسة المدنية) أنه ابتداءً تأليفه في بغداد، وأكمله بعد ذلك في مصر^(١)، وفي تعليقه خاصة بكتاب (المدينة الفاضلة) خبر يقول: إن بعض الناس سأله أن يجعل للكتاب فصولاً تدل على قسمة معينة، فعمل الفارابي تلك الفصول بمصر، وهذا الخبر يقطع بأن الفيلسوف قد أقام بمصر زمنًا، وأنه قد كتب فيها بعض مؤلفاته، التي منها: كتاباه المشهوران: (السياسة المدنية)، و(آراء أهل المدينة الفاضلة).



الفلسفة العربية الإسلامية، لمحمد عبد الرحمن مرجبا (ص ٨٩ - ٩٠)، وتاريخ الفلسفة العربية، لحنا الفاخوري، وخلييل الجر (٢/ ٨٩ - ٩٠).
 (١) مرسوعة الفلسفة، احبد الرحمن بدوي (٢/ ٩٤).

المبحث الثاني شخصية الفارابي

كان الفارابي شديد الذكاء، قويّ الحافظة، حادّ الذهن، دقيق الملاحظة، محبّاً للاطلاع والتحصيل، وكان ذا طبيعة لا تجارى في الصبر على القراءة وحب البحث، ودقة الاستنباط، ولقد وجه ذلك كله إلى العلوم الشرعية في بداية شأنه، في بلده، فبذّ أقرانه، واعتلى منصة القضاء في سنّ مبكرة.

وحين عرض له الاطلاع على كتب الفلسفة ظهر تفردّه وتميزه، ووجد ضالته التي ينشدها، فعكف على كتب الفلسفة، وترك علوم الشريعة، وانصرف بكليته إلى علوم اليونان المترجمة، واغترف منها حتى أتى على جميع ما أتيج له الاشتغال به والاطلاع عليه.

وقد كان الفارابي عاشقاً للفلسفة، كلفاً بها، صبوراً في العكوف عليها، باحثاً دقيقاً عن كل ما كتب فيها، أو يتصل بها من قريب، أو بعيد، أفنى حياته الطويلة وعمره المديد في الاشتغال بها، واستعاض بها عن كل ما يشغل الناس جميعاً من الأمور الحياتية التي لا يفرّط فيها أحد، فقد استغنى بالاشتغال بالفلسفة عن الجاه والسلطان، وعن المال والغنى، وعن الأسرة والزوج والولد، بل قد ضحّى بمتع الحياة جميعها، ولم يهتم لشيء منها، بل جعل شغله كله، وهمه جميعه في الاشتغال بالفلسفة، ثم في تمثّل قضاياها ومسائلها حتى تحولت عنده إلى منهج حياة، بحيث عاش لها، ثم عاش بها، ثم عاش فيها، فدرس، ثم تعلم، ثم هضم ذلك، ثم انقلب شارحاً ومؤلفاً ومعلّماً، حتى صار المعلّم الأول بلا منازع في علوم الفلسفة في بيئته وزمانه، أو «المعلّم الثاني» في زمانه والأزمة السابقة، مراعاة للمعلّم الأول «أرسطو»، هذا في الفلسفة، أما إذا جمعنا ما درسه الفارابي، وأجاده في شتى فروع المعرفة في زمانه والأزمة السالفة التي أتيج له الاطلاع على نتاجها الثقافي، فلا شك أن الفارابي يعد هو «المعلّم الأول» بلا منازع؛ ومن ثمّ يصبح لقبه «المعلم الثاني» مجرد أمر اصطّح عليه ليس أكثر.

والفارابي لم يقتصر على الاشتغال بالفلسفة، وإن كانت هي همّه الأول، واختياره المفضل، وهي التي ترك فيها مذهبه المتكامل الواضح، وهي التي ارتحل إليه المرتحلون لينهلوا من علمه فيها، ويتلمذوا عليه في حياته، ثم على نتاجه من مؤلفاته بعد وفاته، ولئن كان الكثير من مؤلفاته قد فُقد فإن ما بقي من نتاجه ليضع الرجل فوق المفكرين، ويجعله الفيلسوف الأول بلا منازع، وهذا تقديرا له بناء على ما وجدناه من مؤلفاته التي بقيت وإن كانت تمثل القسم الأصغر من نتاج الرجل، فماذا كان يمكن أن يكون تقديرا له لو أن نتاجه جميعه وصل إلينا، واطلعنا عليه، ولعله قد كان يحوي على ما هو أجود مما بين أيدينا - وكل نتاج الرجل جيد - على مقاييس إخوانه المتفلسفة، أو المشتغلين بالفلسفة.

نعود فنقول: إن الفارابي لم يقتصر على الاشتغال بالفلسفة فقط، بل كان من جِدَّةِ الذهن، وتوقُّدِ الذكاء، وقوة التحصيل بحيث لم يدع علما من علوم زمانه، ولا مجالاً من مجالات المعرفة إلا غزاه بفكره، وضرب فيه بسهم وافر أعجز أقرانه عن اللحاق به، فقد درس الفارابي وكتب وعالج علوماً وفنوناً كثيرة، منها: الفلسفة والمنطق، والطبيعة وما بعد الطبيعة، والفلك والتنجيم، والرياضيات والهندسة، والسياسة، والطب، والإلهيات، وكل هذه المعارف وغيرها قد درسها دراسة المتخصص الخبير بها، وغاص في أعماقها، حتى إن المطلِّع على معارفه في علم من هذه العلوم ليظن أنه مجال الفيلسوف الذي لا مجال له غيره، فقد كان يمارس البحث في علم من العلوم فلا يترك فيه شاردة ولا واردة، حتى اجتمع له في كل هذه العلوم ما تفرق في كتب المشتغلين بها، المقتصرين عليها، ولقد أقر له بذلك جميع المؤرخين للفكر الذين كتبوا عنه، فقد قال عنه جمال الدين أبو الحسن الفقفي (المتوفى ٦٤٦هـ): «الفارابي الفيلسوف، من الفاراب إحدى مدن الترك فيما وراء النهر، فيلسوف المسلمين غير مدافع، دخل العراق، واستوطن بغداد، وقرأ بها العلم الحكمي - يقصد: الفلسفة والمنطق - على يوحنا بن جيلاد - غير دقيق - واستفاد منه، وبرز في ذلك على أقرانه، وأربى عليهم في التحقيق وشرح الكتب المنطقية، فأظهر غامضها، وكشف

سرها، وقرب تناولها، وجمع ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة، لطيفة الإشارة، منبهة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل واتجاه التعليم»^(١).

كذلك يجمع مؤرخو العرب على أن الفارابي كان زاهدًا متقشفًا، ميالًا إلى حياة العزلة والتأمل، وكان لا يحفل بأمور الدنيا التي يهتم لها الناس، بل كان يحرص على أن يكون بعيدًا عن صخب الحياة ومشكلات الجماعة، ومتاعب الصحبة، فاكتمى بنفسه عن الآخرين، وشغل بالقراءة والكتابة والدراسة عن جلبة الإخوان، ومشاغل الأصحاب، فكان لا يرى إلا متفرّدًا متوحّدًا، لا يهتم بزى، ولا مظهر، يحرص على أن يكون عند مجتمع ماء، أو مشتبك رياض يدرس، أو يقرأ، أو يؤلف، وكان يلتزم البساطة في الحياة، والعزوف عن مباحجها ومتعها، ويكتفي بزى أهل التصوف ومعيشتهم، ولم يكن ذلك تصنعًا منه، ولا تكلفًا، بل كان منه طبعًا ومنهج حياة اختاره لنفسه وقنع به؛ لذلك لزمه في تفرده، أو في جماعة، وحتى في حضرة الأمراء والملوك، يقول عنه القفطي: «وقدم أبو نصر الفارابي على سيف الدولة أبي الحسن علي بن أبي الهيجاء عبد الله بن حمدان والي حلب، وأقام في كنفه مرة بزى أهل التصوف، وقدمه سيف الدولة وأكرمه وعرف موضعه من العلم، ومنزلته من الفهم»^(٢)، وقد ذكرنا قبلاً أن سيف الدولة قد أجرى عليه من الرزق والنفقة القدر الكبير اعترافًا بمنزلته - كما ذكر القفطي ذلك هنا - لكن الفارابي اكتفى من كل ذلك بأربعة دراهم في كل يوم ينفق منها على معاشه وكسائه، ورفض أن يأخذ ما يفيض عن حاجته البائسة هذه.

وفي مقابل ذلك فإن الفارابي كان واسع الثقافة، متنوع المعارف، وكان أحد اثنين مهّدا للفلسفة في البيئة العربية الإسلامية؛ أولهما: الكندي، وثانيهما: الفارابي، غير أن الكندي لم يترك مذهبًا في الفلسفة متماسكًا، أو فكرًا متآلفًا، إضافة إلى أنه لم يكن فيلسوفًا خالصًا، بل كان متكلمًا أكثر منه فيلسوفًا، ذلك إذا عرفنا الفيلسوف أنه من هضم الفكر اليوناني واقتنع به، وتمثله، واتخذ مذهبًا، بل دينًا، إذا عرفنا الفيلسوف بهذا فإن الكندي لم يكن فيلسوفًا، بل

(١) إخبار العلماء بأخبار الحكماء (ص ١٨٢).

(٢) المصدر السابق (ص ١٨٣).

ولا على النصف؛ فإنه - كما سبق وعرفنا - كان معارضًا للفكر اليوناني، ونقد أرسطو في آراء كثيرة، وأقام الأدلة على خطأ أرسطو وضلاله في القول بقدوم العالم، وفي قوله بأن الله ﷻ مجرد عقل، ولا يعقل إلا ذاته، وأقام الأدلة على حدوث العالم، وعلى أن الله ﷻ هو خالق العالم، وأن العالم له نهاية قدرها الله ﷻ وتعقبها القيامة... إلى آخر ما خالف فيه الكندي أرسطو بخاصة، والفكر اليوناني في جملة، وأثبت ضلاله وضلال القائلين به، حقيقة اشتغل الكندي بالتأج اليوناني، وكان أول المشتغلين به، الناشرين له، لكن هذا الفكر لم يشغله عن دينه، ولم يفتنه عن عقيدته، بل كان قارئًا له، وقد أخذ منه ما لم يفسد عليه دينه، ولا عارض إسلامه، أما ما خالف دينه فقد شرحه وأصدر ما ينقضه ويبطله. هذا كان الكندي.

أما الفارابي فقد اشتغل بالفكر اليوناني، وعشق الفلسفة اليونانية، واعتنقها كما هي، بل إنه آمن بأن الفيلسوفين: أرسطو، وأستاذه أفلاطون هما عن الخطأ بمعزل، وأن خطأ أحدهما في أقل شيء أمرٌ محال، وأن كلاً منهما لم ينطق إلا بالحق، ولم يصدر عنه إلا الصدق، وقد أزعج الفارابي أن ينتشر عند بعض المثقفين أن ثمة خلافًا في الآراء بين أفلاطون وتلميذه أرسطو، بينما يعتقد هو عصمة الفيلسوفين عن الخطأ، من ثم انبرى يدافع عن الفيلسوفين، ويوفق بين كل فكرة حدث بينهما خلاف فيها، ومن ثم وضع كتابه المعروف: (الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو)، وهذا خلاف جذري أساسي بين الكندي والفارابي، حيث يرى الكندي ضلال الكثير من أفكارهما ويعارضهما، بينما يرى الفارابي عصمة أرسطو وأفلاطون، ويضع كتابًا في إثبات ذلك.

يضاف إلى الفروق بين الكندي والفارابي: أن الفارابي وضع نظامًا فكريًا دقيقًا عالج به قضايا الفلسفة، في نسق فلسفي دقيق، وكان فكره هنا يمثل بناءً مذهبياً متناسقاً متماسكاً، تسلم أفكاره بعضها إلى بعض في سهولة وسيولة ويسر، دونما قفزات، أو فجوات؛ مما جعل جميع المؤرخين للفكر الفلسفي يُجمعون على أن الفارابي قد ترك مذهباً فلسفياً متماسكاً واضح المعالم، وذلك على العكس من الكندي الذي كان نتاجه شذرات من هنا وهناك، ولم يترك مذهباً متماسكاً، وسبب ذلك واضح ومعروف، حيث كان الكندي فيلسوفاً مسلماً، أو مسلماً مؤمناً فيلسوفاً، يأتي إسلامه وعقيدته قبل الفلسفة وبعدها؛ لذلك

اشتغل بالفلسفة لا ليكونَ منها مذهبًا يشتغل به الناس من بعده، لكن ليبين مدى خطأ تلك الفلسفة، أو صوابها، وليقيم الحجج والبراهين على خطأ الكثير من قضاياها؛ انتصارًا للإسلام، ودفاعًا عن عقيدته ضد ضلالات فلسفة يونان وفسادها.

لقد انتصر مؤرخو الفلسفة للفارابي؛ لأنه كان خادماً للفلسفة اليونانية وعاشقها بلا منازع، ولأنه عاش لها، وعاش بها، وعاش فيها دارسًا وشارحًا ومؤلفًا، على عكس الكندي، ومؤرخو الفكر الفلسفي لا همَّ لهم إلا الانتصار للفلسفة والغارقين فيها حتى آذاهم، المدافعين عنها، المنتصرين لها؛ لذلك انحازوا للفارابي، وأعظموا من شأنه، ورفعوه إلى منزلة كبيرة، وكالوا له الثناء، فقد قال فيه ابن سبعين: «وهذا الرجل - الفارابي - أفهمُ فلاسفة الإسلام، وأذكرهم للعلوم القديمة، وهو الفيلسوف فيها لا غير»، وقال مسينيون عن الفارابي: «أول مفكر مسلم، كان فيلسوفًا بكل ما للكلمة من معنى»^(١).

وقال ابن خلكان عنه: «الفارابي أكبر فلاسفة الإسلام على الإطلاق، فقد أنشأ مذهبًا فلسفيًا كاملًا، وقام في العالم العربي بالدور الذي قام به أفلوطين في العالم الغربي»^(٢).

لقد شق الكندي الطريق، وكان له الفضل الأكبر في التمهيد لدراسة الفلسفة اليونانية بين العرب، لكنه لم يترك مذهبًا فلسفيًا، ولم ينشئ مدرسة، بل ظلت الموضوعات التي عالجها مفككة العرى، خالية من الوحدة في معظم أجزائها، أما الفارابي فقد أنشأ مذهبًا فلسفيًا متكاملًا متسقًا، والفارابي هو الذي مهد الطريق لابن سينا، وقد عدّه ابن سينا أستاذًا له، كما كان أستاذًا لابن رشد وغيره من فلاسفة العرب، وقد لُقّب بحق «المعلم الثاني» على أن أرسطو هو «المعلم الأول»، وقد مرت بنا هذه العبارة قبلاً، وقد شرحنا وجهة نظرنا فيها هناك^(٣).

لقد بينّا فيما سبق أن الفارابي كان أعلى كعبًا، وأثبت قدمًا في الفلسفة من الكندي، وأنه ترك في علومها ما لم يتركه الكندي، وأنه هو الفيلسوف بلا منازع، وأن الفارابي ترك مدرسة

(١) وفيات الأعيان (١٥٦/٥).

(٢) المرجع السابق.

(٣) تاريخ الفلسفة العربية (٩٣/٢).

ومذهبًا واضح المعالم، بينما الكندي لم يترك من ذلك شيئًا، وأنه في الفلسفة وعلومها كان أدنى من الفارابي بكثير. هذا ما نذكره، وهذا ما نقلناه عن المؤرخين.

لكن الذي يهمنا التنبيه إليه هنا: أن هذا ليس ثناء على الفارابي، كما أنه ليس طعنًا في الكندي، وأن ذلك إن كان صحيحًا عند مؤرخي الفلسفة والمشتغلين بها، فإنه ليس كذلك عندنا إطلاقًا، بل لعل العكس هو الصحيح، وإنه كذلك، والذي أحدث ذلك الفرق بيننا: هو الأساس الذي نطلق منه نحن وهم في تقويمنا للفارابي والكندي؛ فإن مؤرخي الفلسفة ينطلقون من تعظيم الفلسفة، وتعظيم أصحابها، والمشتغلين بها، ومدى ما قدموه من خدمات لرفع شأنها، ونشرها بين الناس، وتوضيح قضاياها، والتعصب لها، حتى ولو في مواجهة الدين، فكل مَنْ تَوَفَّرَ فيه هذه الأمور، وكل مَنْ أخلص في خدمة الفلسفة، ووضعها فوق كل المعارف بإطلاق وجعلها غاية في ذاتها، كان هو المقدم على غيره، مهما بلغ غيره من قوة الإيمان بالله، وشدة الالتزام بالعمل الصالح.

أما نحن فمنطلقنا ومرتكزنا والأساس الذي نقيس به الناس فكرًا وآراء إنما هو دين الله *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى* ومدى قوة إيمان الإنسان به، ومدى ارتباطه والتزامه بالعمل الصالح الذي يعتبر ترجمة صحيحة لالتزام المرء بهذا الدين.

من أجل ذلك اختلفت مواقفنا عن مواقف مؤرخي الفلسفة، ومن أجل ذلك اختلف تقويمنا آراء الناس وأفكارهم وعقائدهم، وإنما وقع الاختلاف نتيجة اختلاف الأساس الذي ينطلق منه كل منا مُخْتَلَفًا عن الآخر؛ ومن هنا جاء الاختلاف بيننا في تقويم الناس، وتقدير الآراء والمعتقدات، وقد وصل الاختلاف بيننا وبينهم إلى حد التعارض، بل التضاد، فما رأوه هم حسنًا رأيناه نحن سيئًا، وما رأيناه حسنًا رأوه هم سيئًا، وقد تبناهم هم التعصب للفلسفة اليونانية والدفاع عنها، وقوموا الناس على أساس من مواقفهم منها، أما نحن فقد بنينا موقفنا على أساس من دين الله *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى* وقومنا الناس بناء على مواقفهم منه، وسيأتي - بحوله *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى* تقويم عام شامل لكل فيلسوف.



المبحث الثالث مؤلفات الفارابي

كان الفارابي من المكثرين في الكتابة تأليفاً وشرحاً وتعليقاً، وقد تطرق في كتاباته هذه- تأليفاً وشرحاً- إلى جميع المعارف الإنسانية، فلم يترك مجالاً من المجالات إلا ألف فيه وترك لنا فيه رسالة، أو شرحاً وتعليقاً، وكادت كتبه تكون خلاصة وافية وكافية من المعارف والعلوم الإنسانية في عصره، وقد أحصى له المستشرق «بروكلمان» سبعة وثمانين ومائة كتاب، وهذا القدر قد فقد منه القسم الأكبر، وفي هذه المؤلفات الكثيرة عالج الفارابي الكثير من الموضوعات المختلفة، والمعارف المتنوعة.

لكن هذا الإنتاج الغزير للفارابي لم يُنحَ له من الانتشار مثل ما أتيح لمؤلفات «ابن سينا» التي لاقت انتشاراً واسعاً، وشملت مساحة كبيرة من خارطة المكتبة العربية، والمكتبات الأوروبية التي كانت جميعها تتنافس في اقتناء آثار الشيخ الرئيس، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أن الفارابي كان يكتب رسائله وشروحه وتعليقاته بأسلوب شديد الغموض، شديد الإيجاز، ليس في كلامه استطراد، أو تكرار، ولا يميل إلى الإسهاب، أو الإطالة، بل كان يميل إلى التعقيد والاقتضاب، فكان يعطي المعاني الكثيرة في عبارات قصيرة، ولعله كان يهتم بالمعاني أكثر من اهتمامه بالمباني اللفظية، وهذه الأمور تؤدي بالضرورة إلى صعوبة فهمه، وبعده عن ذوق القراء أنصاف المثقفين الذين يتغنون المعرفة اليسيرة، ويبحثون عن المتعة السهلة قريبة التناول، يضاف إلى ذلك صعوبة أخرى من شأنها أن تعيق انتشار نتاج الفارابي، وتعيق الإقبال على نتاجه العلمي؛ ذلك أنه كان يكتب مؤلفاته في رقع متناثرة، وكراريس متفرقة^(١).

ومن العجيب: أن الرجل رغم كل هذه الأمور التي تنفر من إنتاجه، وتعيق من انتشار

(١) وفيات الأعيان، لابن خلكان (٥/١٥٣-١٥٦).

نتاجه، فإن الرجل قد أحرز شهرة واسعة في أوروبا وفي القرون الوسطى تحديداً، وقد أقبل على نتاجه المفكرون، وبخاصة اليهود فنقلوا آثاره إلى العبرية، وما يزال كثير من نتاجه موجوداً بالعبرية في مكتبات العالم.

وكما ذكرنا قبلاً فإن نتاج الفارابي كان متنوعاً أشدّ التنوع، شاملاً كل أنواع المعارف، وقد كان طبعياً أن يختلف المؤرخون للحركة الثقافية - والفلسفية تحديداً - في آثار الرجل العلمية، وما ترك من كتب ومؤلفات، كذلك اختلفوا في طريقة عرضها، وأسلوب سردها وترتيبها وتصنيفها.

فالوزير جمال الدين القفطي يذكر للفارابي نيماً وسبعين مؤلفاً من تأليف مستقل، وشرح وتعليق على مؤلفات أخرى، فيقول: «وهذه أسماء تصانيفه:

- ١- كتاب البرهان.
- ٢- كتاب القياس الصغير.
- ٣- الكتاب الأوسط.
- ٤- كتاب الجدل.
- ٥- كتاب المختصر الصغير.
- ٦- كتاب المختصر الكبير.
- ٧- كتاب شرائط البرهان.
- ٨- كتاب النجوم.
- ٩- تعليق كتاب في القوة.
- ١٠- كتاب الواحد والوحدة.
- ١١- كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة.
- ١٢- كتاب ما ينبغي أن يتقدم الفلسفة.
- ١٣- كتاب المستغلق من كلامه في قاطيغورياس.
- ١٤- كتاب في أغراض أرسطوطاليس.
- ١٥- كتاب في الجزء.
- ١٦- كتاب له في العقل.
- ١٧- كتاب في المواضع المتزعة من الجدل.
- ١٨- كتاب شرح المستغلق في المصادرة الأولى والثانية.
- ١٩- كتاب تعليق إيساغوجي على فرفيوس.
- ٢٠- كتاب إحصاء العلوم.
- ٢١- كتاب الكناية.
- ٢٢- كتاب الرد على ابن النحوي.
- ٢٣- كتاب الرد على جالينوس.
- ٢٤- كتاب في أدب الجدل.
- ٢٥- كتاب في الرد على الراوندي.

- ٢٦- كتاب في السعادة الموجودة. ٢٧- كتاب التوطئة في المنطق.
- ٢٨- كتاب المقاييس. ٢٩- مختصر كتاب انذر.
- ٣٠- شرح كتاب المجسطي. ٣١- كتاب شرح البرهان لأرسطوطاليس.
- ٣٢- كتاب شرح الخطابة له. ٣٣- كتاب شرح المغالطة له.
- ٣٤- كتاب شرح القياس له، وهو الكبير. ٣٥- كتاب شرح المقولات؛ تعليق.
- ٣٦- كتاب شرح باربرمينياس صدر كتاب الخطابة.
- ٣٧- كتاب شرح السماع. ٣٨- كتاب المقدمات من موجود وضروري.
- ٣٩- كتاب شرح مقالة الإسكندر في النفس.
- ٤٠- كتاب شرح السماء والعالم. ٤١- كتاب الأخلاق.
- ٤٢- كتاب شرح الآثار العلوية. ٤٣- تعليق كتاب الحروف.
- ٤٤- كتاب المبادئ الإنسانية. ٤٥- كتاب الرد على الرازي.
- ٤٦- كتاب في المقدمات. ٤٧- كتاب في العلم الإلهي.
- ٤٨- كتاب في اسم الفلسفة. ٤٩- كتاب في الفحص.
- ٥٠- كتاب في اتفاق آراء أرسطوطاليس وأفلاطون.
- ٥١- كتاب في الجن وحال وجودهم. ٥٢- كتاب في الجوهر.
- ٥٣- كتاب في الفلسفة وسبب وجودها. ٥٤- كتاب التأثيرات العلوية.
- ٥٥- كتاب الخيل. ٥٦- كتاب النواميس.
- ٥٧- كتاب فيمن له نسبة إلى صناعة المنطق. ٥٨- كتاب السياسة المدنية.
- ٥٩- كتاب في أن حركة الفلك سرمدية. ٦٠- كتاب في الرؤيا.
- ٦١- كتاب إحصاء القضايا. ٦٢- كتاب في القياسات التي تُستعمل.
- ٦٣- كتاب الموسيقى. ٦٤- كتاب فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس.
- ٦٥- كتاب شرح العبارة لأرسطوطاليس على جهة التعليق.
- ٦٦- كتاب الإيقاعات. ٦٧- كتاب مراتب العلوم.
- ٦٨- كتاب الخطابة. ٦٩- كتاب المغالطين.

٧٠- وله جوامع لكتب المنطق. ٧١- وله رسالة سماها نيل السعادات.

٧٢- وله الفصول المنتزعة من الأخبار^(١).

وقد آثرنا نقل النص بكامله؛ نظرًا لأن فيه إحصاء شبه كامل لمؤلفات الفارابي بأسمائها، كما أوردها القفطي، وإن كان يبدو أنها تنقصها الدقة، حيث يتضح أن فيها أسماء مكررة لمؤلف واحد، وذلك مثل الكتاب رقم ٤، والكتاب رقم ١٧، والكتاب رقم ٢٤، فالأول: هو (كتاب الجدل)، والثاني: (كتاب المواضع المنتزعة من الجدل)، والثالث: (كتاب في أدب الجدل)، وهكذا يتضح أن الأسماء الثلاثة قد تكون لمسمى واحد، وإن لم تكن فالفروق بينها يسيرة لا يبني عليها ثلاثة مؤلفات مستقلة، ومثل ذلك يقال في كتابي: (شرح الخطابة)، و(كتاب الخطابة)، ومثل ذلك يقال في (كتاب المنطق)، فإن فيه كتبًا كثيرة هي له ككل، أو أجزاء منه، مثل: القياس، والبرهان، وغيرها، وقد لا يبعد أن يكون إحصاء القفطي للأسماء صحيحًا، ولكن هذا الخلط والتفتيت وتقسيم العلم إلى أقسام يرجع إلى أسلوب الفارابي في التأليف، فقد مرَّ بنا أنه كان يكتب في رقع متناثرة، وكراريس متفرقة، وهذه طريقة تجعل صاحبها يخلط بين الموضوعات، ويكرر الموضوعات.

لكننا إذا تركنا القفطي فسنجد من يهتم بإحصاء آثار الفارابي مقتصرًا على الموجود منها فقط، ولا يقيم وزنًا لما هو مفقود منها؛ ولذلك يقدم لإحصائه كتب الفارابي بقوله: «وأشهر كتبه المصنفة...، ثم يذكر الآتي^(٢)»:

١- مقالة في أغراض ما بعد الطبيعة. ٢- رسالة في إثبات المعارف.

٣- رسالة في مسائل متفرقة. ٤- شرح رسالة زينون الكبير اليوناني.

٥- التعليقات.

٦- كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين: أفلاطون، وأرسطو.

٧- رسالة فيما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة.

(١) إخبار العلماء بأخبار الحكماء (ص ١٨٣-١٨٤).

(٢) تاريخ الفلسفة العربية (٢/٩٣-٩٦).

٨- كتاب تحصيل السعادة.

٩- كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة.

١٠- كتاب السياسات المدنية.

١١- كتاب الموسيقى الكبير.

١٢- إحصاء العلوم.

١٣- رسالة في العقل.

١٤- تحقيق غرض أرسطو طاليس في كتاب ما بعد الطبيعة.

١٥- رسالة فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة.

١٦- عيون المسائل.

١٧- رسالة في جواب مسائل سئل عنها.

١٨- ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم.

ثم يبدأ في شرح رسالة «إحصاء العلوم» وتصنيفها بشكل مفصل وجيد، فيقول: «ورسالة الفارابي (إحصاء العلوم) رسالة نادرة في بابها، تدل على سعة علم الفارابي وشمول معارفه، وعلى ذكائه في تصنيف العلوم، وإحصاء علاقاتها بعضها ببعض، وما يحتوي عليه كل علم من تفاصيل وأجزاء، والكتاب الذي وضعه الفارابي ضئيل الحجم، لكنه فائق القيمة، قال فيه القفطي: «ثم له بعد هذا كتاب شريف في التعريف بالعلوم والتعريف بأغراضها، لم يسبق إليه، ولا ذهب أحد مذهبه فيه، ولا يستغني طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به، وتقديم النظر فيه»^(١).

وقد قال الفارابي- في بيان الغرض من كتابه هذا-: «قصدنا من هذا الكتاب: أن نحصي العلوم المشهورة علمًا علمًا، ونعرف جُلَّ ما يشتمل عليه كل واحد منها، وأجزاء كل ما له أجزاء، وجمل ما في كل واحد من أجزائه، ونجعله في خمسة فصول: الأول: في علم اللسان وأجزائه، والثاني: في علم المنطق وأجزائه، والثالث: في علوم التعاليم وأجزائها، والرابع: في علم الطبيعي وأجزائه، وفي العلم الإلهي وأجزائه، والخامس: في العلم المدني وأجزائه، وفي الفقه وعلم الكلام»^(٢).

والعلوم كما يقسمها الفارابي في رسالته هذه هي:

(١) إخبار العلماء بأخبار الحكماء (ص ٢١٠)

(٢) إحصاء العلوم، للفارابي (ص ٤٣)، وانظر: تاريخ الفلسفة العربية (٢/ ٩٤).

أولاً: علم اللسان، ويتضمن:

١- حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما، وعلم ما يدل عليه شيء منها.

٢- علم قوانين تلك الألفاظ.

ثانياً: علم المنطق، ويشمل:

١- المقولات. ٢- العبارة.

٣- القياس. ٤- البرهان.

٥- المواضع الجدلية.

٦- السوفسطيقا- السفسطة- أي: الحكمة المموهة.

٧- الخطابة. ٨- الشعر.

ثالثاً: علم التعاليم: وهو يشمل ستة أقسام عظمى، وهي:

١- علم العدد- النظري والعلمي. ٢- علم الهندسة.

٣- علم المناظر. ٤- علم النجوم.

٥- علم الأثقال. ٦- علم الحيل.

رابعاً: العلم الطبيعي: وهو ينظر في الأجسام الطبيعية، وفي الأعراض التي قوامها في هذه

الأجساد، ويبحث في الأمور الآتية:

١- الأجسام الطبيعية مثل السماء، والأرض، وما بينهما، والنبات والحيوان.

٢- الأجسام الصناعية مثل الزجاج والسيف والسرير، وكل ما كان وجوده بالصناعة.

٣- وينقسم العلم الطبيعي إلى ثمانية أقسام:

أ- السماع الطبيعي. ب- السماء والعالم.

ج- الكون والفساد. د- الآثار العلوية.

هـ- المعادن. و- النبات.

ز- الحيوان والنفس.

خامساً: العلم الإلهي: وهو كله في كتاب (ما بعد الطبيعة)، وينقسم إلى ثلاثة أقسام:

- ١- أحدها: يفحص عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات.
- ٢- الثاني: يبحث عن مبادئ البراهين في العلوم النظرية الجزئية.
- ٣- الثالث: يبحث عن الموجودات التي ليست بأجسام، ولا تحل في أجسام.
- سادسًا: العلم المدني: وهو الذي يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية، وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان، ويميز بين الغايات التي لأجلها تُفعل الأفعال، وتستعمل السنن، وهذا العلم جزءان.
- أ- جزء يشتمل على تعريف السعادة.
- ب- وجزء يشتمل على وجه ترتيب القيم والسير والأفعال.
- سابعًا: علم الفقه، ويعرفه الفارابي بأنه: «هو الذي به يقتدر الإنسان على أن يستنبط تقدير شيء بشيء مما لم يصرح واضع الشرع بتحديدته على الأشياء التي صرح فيها بالتحديد والتقدير، وهو جزءان في الآراء وفي الأفعال»^(١).
- ثامنًا: علم الكلام، وهو عند الفارابي: ملكة يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وهو جزءان في الآراء وفي الأفعال.
- وهكذا نجد الفارابي قد جمع علوم عصره وصنفها ونسقتها، ووضع في كل علم من تلك العلوم ما يحتاجه دارسه من تفصيل، ونحن مع الذين يذهبون إلى أن الفارابي قد تأثر بأرسطو في هذا التصنيف، وزاد عليه ما كان موجودًا في عصره من علوم إسلامية ما كان أرسطو يعرفها، تلك هي علم الكلام، وهو علم قريب من الفلسفة، وعلم الفقه، وبينه وبين الفلسفة كمثل ما بين سماء الله وأرضه، وقد صدق القفطي حين قال: «إن ذلك علم لم يُسبق الفارابي إليه، كما أنه لا غنى للباحث، أو الدارس عن الاستفادة منه»^(٢).

(١) إحصاء العلوم، للفارابي، تحقيق: د. عثمان أمين (ص ١٣١).

(٢) أخبار الحكماء، للقفطي (ص ٢١٠). انظر: تاريخ الفلسفة العربية (٢/ ٩٥ - ٩٦) كما أن ثمة تصانيف كثيرة عني بها المؤرخون لمؤلفات الفارابي، من أجودها: ما كتبه د. عبد الرحمن بدوي في موسوعة الفلسفة عند الفارابي في حرف الفاء (٢/ ١٠٩)، وكذلك ما كتبه د. محمد عبد الرحمن مرحبا في كتابه: خطاب الفلسفة العربية الإسلامية عند كلامه عن الفارابي (٢/ ١٤٨).

الفصل الثاني

فلسفة الفارابي

المبحث الأول: تمهيد إلى فلسفة الفارابي.

المبحث الثاني: - وحدة الحقيقة.

- التوفيق بين الدين والفلسفة.

- نظرية المعرفة.

المبحث الأول

تمهيد إلى فلسفة الفارابي

يُجمع المؤرخون على أن الفارابي كان أكثر الفلاسفة اطلاعًا على الفلسفة اليونانية، وأعلم الناس بها، وأفهم الناس لمعانيها ومراميتها، وذلك عن طريق ترجمات الفلسفة اليونانية إلى العربية، أو في لغتها الأصلية على القول بأن الفارابي كان يجيد اليونانية - كما نرى - حيث كان بارعًا في إجادة الألسن، إلى الحد الذي جعل البعض يزعم أنه كان يجيد سبعين لسانًا، ولكن هذا الكلام مرفوض بالنسبة لسبعين لسانًا، فإنه يكون مقبولًا جدًا في خمس لغات، بل في الأكثر منها، وإذا كان يجيد خمس لغات - أو حول ذلك - أفلا يكون بدهيًا أن تكون اليونانية منها، بل هي على رأس اللغات التي يجيدها، وبخاصة وأنها لغة الفلسفة التي أحبها وغرق في دراستها وفهمها والتأليف فيها؟!!

لقد كان الفارابي أكثر الناس صلة بالفكر اليوناني في عصره، وكان أول شارح منتسب إلى الإسلام يفسر ذلك الفكر اليوناني تفسيرًا واضحًا يدل على فهم لكل ما فيه، وهذا الذي فهمه الفارابي عن الفلسفة اليونانية قد بينه لنا ووضّحه في النص التالي الذي ينقله عنه ابن أبي أصيبعة^(١)، يقول ابن أبي أصيبعة - نقلًا عن الفارابي -: «إن أمر الفلسفة اشتهر في أيام ملوك اليونانيين، وبعد وفاة أرسطوطاليس بالإسكندرية، إلى آخر أيام المرأة، وإنه لما توفي بقي التعليم بحاله فيها، إلى أن ملك ثلاثة عشر ملكًا، وتوالى في فترة ملكهم من معلمي الفلسفة اثنا عشر معلمًا، أحدهم المعروف بأندرونيقوس^(٢)، وكان آخر هؤلاء الملوك المرأة^(٣)، فغلبها الملك أوغسطس من أهل رومية، وقتلها واستحوذ على الملك^(١)، فلما

(١) عيون الأنباء في طبقات الأطباء (٢/ ١٣٥)، وقد نقل ابن أبي أصيبعة هذا النص من كتاب للفارابي مفقود.

(٢) أندرونيقوس الروديسي تولى رئاسة مدرسة المشائين بعد سنة ٧٠ ق.م، وهو الذي تولى نشر مؤلفات أرسطو.

(٣) يقصد الملكة كليوباترا (٦٩ - ٣٠ ق.م).

استقر له نظر في خزائن الكتب فوجد نُسخًا لكتب أرسطو طاليس قد نسخت في أيامه، ووجد المعلمين والفلاسفة قد عملوا كتبًا في المعاني التي قد عمل فيها أرسطو، فأمر بأن تنسخ تلك الكتب التي كانت قد نسخت في أيام أرسطو وتلاميذه، وأن يكون التعليم منها، وأن ينصرف الناس عن الباقي، وحكم أندونيقيوس في تدبير ذلك، وأمره بأن ينسخ نسخًا يحملها معه إلى رومية، ونسخًا يبقها في موضع التعليم بالإسكندرية، وأمره أن يستخلف معلمًا يقوم مقامه بالإسكندرية، وأن يسير هو معه إلى رومية، فصار التعليم في موضعين^(١)، وجرى الأمر على ذلك حتى جاءت النصرانية، فبطل التعليم من رومية، وبقي في الإسكندرية إلى أن نظر ملك النصرانية في ذلك، واجتمع الأساقفة في ذلك وتشاوروا فيما يترك من هذا التعليم، وما يبطل، فأرأوا أن يعلم من كتب المنطق إلى آخر الأشكال الوجودية، ولا يعلم ما بعده؛ لأنهم رأوا في ذلك ضررًا على النصرانية، وأن فيما أطلقوا تعليمه ما يستعان به على نصرته دينهم، فبقي الظاهر من التعليم هذا المقدار، وما ينظر فيه من الباقي مستورًا، إلى أن كان الإسلام بعده بمدة طويلة، فانتقل التعليم من الإسكندرية إلى أنطاكية، وبقي بها زمانًا طويلًا، على أن بقي معلم واحد، إلى أن تعلم منه رجلان، فخرجا ومعهما الكتب، فكان أحدهما من أهل حرّان، والآخر من أهل مرو، فأما الذي من أهل مرو فتعلم منه رجلان، أحدهما: إبراهيم المروزي، والآخر: يوحنا ابن حيلان، وتعلم من الحراني إسرائيل الأسقف، وقويري، وسارا إلى بغداد فتشاغل إبراهيم بالدين، وأخذ قويري في التعليم، وأما يوحنا بن حيلان فتشاغل هو - أيضًا - بدينه، وانحدر إبراهيم المروزي إلى بغداد، فأقام بها، وتعلم من المروزي متى بن يوانان^(٢).

وأما عن مدارس الفلسفة اليونانية، وتصنيفها، ونسبتها وكثير من المعلومات التي تتصل بها فإن الفارابي يقدم لنا هذا التصنيف في رسالة له بعنوان: «فيما ينبغي أن يقدم قبل

(١) أوغسطس هو جابوس أوكتافيوس، لكن مجلس الشيوخ الروماني أطلق عليه أوغسطس، ولد (٦٣ ق.م)، وتوفي ١٤ بعد الميلاد)، وقد انتصر على أنطونيوس وكليوباترا في معركة بحرية تجاه أكتينيوم ٢١-١٢-٣١ م.

(٢) في روما وفي الإسكندرية.

(٣) موسوعة الفلسفة (ص ٩٦-٩٧).

تعلم الفلسفة»، والفارابي في هذه الرسالة يبين لنا أن مدارس الفلسفة اليونانية سبغ مدارس، وأن تقسيمها هذا يعود إلى اعتبارات معينة، نذكر كل مدرسة مقرونة بسبب تسميتها وتصنيفها فيما يلي:

١- المدرسة الفيثاغورية: وذلك بسبب مؤسسها «فيثاغورس».

٢- المدرسة القورينائية: وقد سميت بذلك نسبة إلى البلد التي جاء منها مؤسسها الفيلسوف «أريستيفوس» الذي كان من بلدة قورينا- قرية شحات حاليًا التابعة لمقاطعة برقة بليبيا-.

٣- المدرسة الرواقية: وقد سُميت بذلك نسبة إلى الموضع الذي كانت تدرس فيه الفلسفة، حيث كانت تدرس الفلسفة في «رواق» بمعبد مدينة أثينا.

٤- المدرسة الكلية: وقد سميت بذلك نسبة إلى سلوك أصحابها في الحياة؛ وذلك لأن سلوك رجالها في الحياة كان يشبه سلوك الكلاب، حيث كان زعيمهم يسكن في «برميل» يشبه وجر الكلب.

٥- المدرسة الشكّية، أو مدرسة الشك: وقد سميت بذلك نسبة إلى الآراء التي تقوم على الشك، والتي أسسها «فورون» والتي كانت تشكك الناس في العلم والمعرفة.

٦- مدرسة اللذة: أو: المدرسة الأبيقورية، وهذه المدرسة تنسب- أحيانًا- إلى مذهبها في الأخلاق، وهي اللذة، باعتبار أن اللذة هي الغاية من الأخلاق، وتنسب- أحيانًا- إلى مؤسسها «أبيقور»، فيقال: المدرسة الأبيقورية.

٧- المدرسة المشائية: وهذه تنسب إلى الطريقة التي كان الأستاذ وتلامذته يلتزمان بها، أو تعودًا عليها حين الدراسة والبحث، حيث كان أفلاطون، ومن بعده أرسطو يدرسان الأمور الفلسفية ومعها تلاميذهما بينما يتمشيان، فكانا يدرسان ويبحثان وهما يمشيان ذهابًا وعودة، فسميت مدرستهما: المدرسة المشائية^(١).

هذه هي المدارس الفلسفية التي كانت معروفة عند ترجمة الفكر اليوناني إلى العربية، والتي

(١) موسوعة الفلسفة (٢/٩٧).

درسها الفارابي، ومن قبله الكندي، والتي ترجم لها وعرف بها الفارابي في السطور السابقة. لكن هذه المدارس التي ترجم لها الفارابي آنفاً، لم تكن هي المدارس اليونانية الفلسفية كاملة، بل كانت هذه هي المدارس المتأخرة في الفكر اليوناني الفلسفي، والتي مثلها أفلاطون وتلميذه أرسطو، فهذه هي مدارس الفلسفة التي بدأت بأفلاطون وأرسطو، ثم بتلامذة أرسطو من بعده، كالمدرسة الكلية التي أنشأها «ديوجين» الكلبي، والأبيقورية التي أنشأها «أبيقور»، فهذه هي المدارس التي ترجم لها الفارابي معتبراً إياها هي المدارس الفلسفية اليونانية، وقد يظن القارئ لهذه الترجمة أنها هي فقط مدارس الفلسفة عند اليونان.

والواقع غير ذلك، فحتى لا يقع أحد في هذا الخطأ، نشير هنا إلى أنه قد كانت هناك مدارس فلسفية لدى اليونان قبل أفلاطون وأرسطو، وقد كانت لها شهرتها، لكن الشهرة الواسعة، والفهم الدقيق، والأفق الواسع للفيلسوفين الكبيرين أفلاطون وأرسطو، بل ومن قبلهما سقراط أستاذ أفلاطون، قد عَفِيَا على المدارس الفلسفية اليونانية السابقة على هؤلاء الثلاثة الكبار، ولقد ساعد على اختفاء تلك المدارس السابقة: سذاجة القضايا التي قامت عليها، وضحالة الفكر الذي تناول هذه القضايا بالدراسة، ومن هذه المدارس - على سبيل المثال -: المدرسة الطبيعية، والمدرسة الإليائية.

على أننا نعذر الفارابي في عدم ترجمته لتلك المدارس السابقة على أفلاطون وأرسطو، وذلك لأحد احتمالين:

الأول: أن التراجم العربية للفكر اليوناني قد اقتصر على ما خلفه أفلاطون وأرسطو فقط، ولم يتناول المترجمون ما قبل ذلك، نظراً إلى أن المترجمين كانوا على قدر من العلم والثقافة بحيث يدركون أن ربيع الثقافة اليونانية، والفكر المعبر الذي له وزن ويستحق أن يترجم إنما هو ما أثر عن هذين الفيلسوفين فقط: أفلاطون، وأرسطو، وأن ما كان قبلهما لا يستحق عناء الترجمة.

الآخر: أن يكون الفكر اليوناني بجملته قد تُرجم إلى العربية، ما كان قبل أفلاطون وأرسطو، وما كان عنهما، وأن الفارابي قد اطلع على هذا وذاك، لكن الفارابي وجد الفكر السابق على الفيلسوفين ضحلاً تافهاً لا يستحق الذكر؛ ومن ثمَّ لم يُلقِ إليه بالآ، ولم يجده أهلاً

لأن يوضع ضمن تصنيفه للفكر اليوناني، وبخاصة وأن الفارابي كان يعترف بالفكر اليوناني ويقدره ويعلي من شأنه؛ ومن ثمَّ فلم ير أن يسيء إلى هذا الفكر بذكر هذه المدارس الساذجة.

وهذا الاحتمال الآخر هو الأرجح والأولى بالقبول؛ لأن الثابت أن الترجمة قد شملت كل ما ورد عن اليونان عنده وسمينه، وبدليل أن الفارابي تكلم عن مدرسة الشُّكَّاك، وهي مدرسة سوفسطائية، بدأت قبل سقراط، ومع ذلك ترجمت وعرفها الفارابي، بل لقد تناول بعض المؤرخين للفكر اليوناني بعض هذه المدارس السابقة على الفيلسوفين بالدراسة والنقد.

يهمنا هنا: أن نبين أن المدارس التي أثرت في الفكر العربي والإسلامي، وفتن بها الفلاسفة المتسبون إلى الإسلام إنما هي المدارس التي جاءت عن أفلاطون وأرسطو، والأفكار التي قامت عليها هذه المدارس.



المبحث الثاني

وحدة الحقيقة - التوفيق بين الدين والفلسفة - نظرية المعرفة



أولاً: وحدة الحقيقة:

من الأسس المميزة لفلسفة الفارابي: أن الحقيقة واحدة، وأن الحق لا يتعدد وإن تعددت صورته وكثرت، يستوي في ذلك أن يكون الحق ديناً جاء من قبل الله، أو نظرية خلقية، أو فلسفة طبيعية، أو فلسفة إلهية، أو قضايا منطقية، أو غير ذلك من نتاج عقلي، كل ذلك عند الفارابي حقيقة واحدة، وليس من ذلك شيء يعارض آخر فضلاً عن أن يناقضه، فكل النتاج العقلي حق، وكل ما جاء به الدين حق، والحق لا يعارض الحق، وينبني على ذلك قضايا هامة.

ثانياً: التوفيق بين الدين والفلسفة:

تمهيد:

الأساس الذي يقوم عليه هذا التوفيق: هو ما تقدم آنفاً، وما تقرر من أن الدين حق، وأن الفلسفة حق، وأن الحق لا يتعارض مع الحق، وإنما يتعاقد ويتعاون ويتساند، ومما يقوي هذا التعاقد والتعاون بين الدين والفلسفة أن نعرف أن لكل منهما مجاله، وأن يتعامل الناس مع الدين في مجاله، وأن يتفهموا المجال الخاص بالفلسفة، ولو أن كلاً من الدين والفلسفة استعمل في مجاله الخاص به لما كان هناك تعارض.

بل إن ثمة ما هو أكثر اقتراباً من المواءمة والتوفيق بين الدين والفلسفة، وذلك إذا ما وحدنا المجال الذي يعمل فيه كل منهما، ويتم ذلك إذا ما تديننت الفلسفة، وتفلسف الدين، فإن كلاً منهما يمكن الانتفاع به، والإفادة منه في مجال الآخر؛ ومن ثم لا يكون هناك تعارض، بل توفيق بين الدين والفلسفة، ويصبح كل واحد من الاثنين نافعا للآخر، موضحاً له، ومفيداً في مجاله، فالدين يعترف بالفلسفة ويقرُّ بها، ويفسح لها المجال، والفلسفة توضح الدين

وتبرهن على قضاياه، وتمده بالأدلة على صدقه في كل مسأله عقائد وتشريعات، ومن قبل ذلك تقيم الأدلة على وجود الله *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى* وعلى أنه علة الكل، وموجد الكل، وأنه - وحده - واجب الوجود لذاته ومن ذاته، وأن ما سواه ممكن في ذاته، مستند إلى الله *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى* في وجوده، فهو *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى* مانح الوجود للموجودات، مخرج الممكنات من دائرة الإمكان المحض، إلى دائرة الوجود الواجب لغيره، وبالجملة فإن الفلسفة لها أثرها القوي في إمداد الدين بالأدلة والبراهين على قضاياه بما يلزم المعاندين بشكل لا يتوفر مع الأدلة والبراهين النقلية، وبخاصة مع فئات من الناس تغلب عليهم النزعة العقلية والمادية بحيث لا تتج معهم سوى الأدلة الفلسفية، والبراهين المنطقية، وهذا ما تتكفل به الفلسفة.

هكذا يرى الفارابي المَفْتُون بالفلسفة، المقتنع بها فوق اقتناعه بالوحي والدين، وقد اتجه إلى توثيق العلاقة بين الدين والفلسفة ملتزمًا بمذهبه الذي ثبت عنده ولم يفارقه، وهو وحدة الحقيقة، ووحدة الحق أيًا كان مصدره، وأيًّا كانت غايته ووسائله. لذلك نجد الفارابي وهو يتمسك بهذه الفكرة، يجتهد في إقامة الدليل عليها، وانطلاقًا من رغبته تلك لجأ إلى إقامة الدليل على وحدة الحق في أمرين هامين:

الأول: اجتهد في أن يقيم الدليل على وحدة الحق، بالتوفيق بين رأيي الحكيمين: أفلاطون، وأرسطو، وقد اجتهد في أن يبين استحالة أن يختلف هذان الفيلسوفان الكبيران - عنده - وكيف يختلفان وهما يبحثان عن الحقيقة الواحدة؟ وقد تكلف الفارابي في محاولته التوفيق بين آراء أفلاطون وأرسطو بما يخالف المنطق والواقع، ولكنه أصر على محاولته حتى أتمها - بزعمه - وقد كلفه ذلك عنتًا واضحًا لا يخفى على القارئ.

الأخر: محاولته التوفيق بين الدين والفلسفة، وهي محاولة مرفوضة بكل المقاييس، وهذه المحاولة لم يضعها الفارابي تحت عنوان محدد، أو انطلق إليها في مؤلف معين، بل كانت محاولته تلك مبنوثة في كثير من مؤلفاته، وذلك مثل كثير من القضايا التي طرحها وعالجها، حيث لم يُخَصَّص موضوعًا بعينه برسالة بعينها، وإن عنون لرسائله بعناوين محددة، لكنه كان يستطرد إلى كثير من الموضوعات التي قد تكون بعيدة عن عنوان الرسالة؛ لذلك نجد بعض الموضوعات الهامة ليست مدونة، أو لم يعالجها الفيلسوف في

رسالة بعينها، من ذلك - أيضًا - : نظرية المعرفة عند الفيلسوف، حيث نجدها - كذلك - ماثورة في كثير من رسائله، وتحت عناوين مختلفة.

ونعود إلى موضوعنا الذي نعالج موقف الفيلسوف منه، وهو:

التوفيق بين الدين والفلسفة:

ولعل فيما قدمنا من سطور توضيحًا كافيًا لموقف الفارابي من هذه القضية، لكننا ينبغي أن نضيف هنا أمرًا تجلّي موقف الفيلسوف أكثر، وهذه الأمور هي:

١- أن الفيلسوف الفارابي لم يكن هو واضع هذه الفكرة، ولا مُنشئها، وإنما الذي وضعها هو الكندي - كما مرّ بنا عند الكلام عنه - وجاء الفارابي ففسح على منواله.

٢- أن الفارابي يؤمن - كما ذكرنا - بأن الحق واحد، وإن اختلفت طرقه، وتعددت وسائل الوصول إليه، وهو يرى أن الدين يبحث عن الحق ويدل عليه، ويرى - كذلك - أن الفلسفة تبحث عن الحق وتدلل عليه، فالدين - إذن - حق، والفلسفة حق، والحق لا يعارض الحق - كما سبق وبيننا.

٣- أن الفارابي يعتقد بأن للشريعة ظاهرًا وباطنًا، وأن الظاهر من الشريعة ليس مرادًا على الحقيقة، وإنما المراد هو الباطن، وأما الظاهر فإنما أريد به اجتذاب العامة والغوغاء والدهماء من الناس، وقد خاطبهم الشرع بالظاهر الذي لا يفقهون غيره، ولو خاطبهم بالباطن الذي هو الحق المراد من النص الشرعي لكذبوا بالشريعة، وكفروا بالدين؛ لذلك حكى عن الإمام عليّ رضي الله عنه أنه قال في ذلك المعرض - كما يعتقد الشيعة - : «خاطبوا الناس بما يفهمون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟»^(١)؛ لذلك يزعم الفارابي أن الشرع جاء بالظاهر الذي يناسب عوامّ الناس، وجاء بالباطن الذي هو الحق المراد، والذي لا يفهمه إلا الخاصة.

٤- من الأمور التي أعانت الفارابي في وجهته هذه - أعني: اعتماده التأويل، بل ما هو فوق التأويل وهي قضية الظاهر والباطن - : أنه شيعي العقيدة، فهو يعتقد المذهب، أو العقيدة

(١) علقه البخاري في الصحيح (١/٣٧).

الشيعية، وهذه العقيدة تقوم في جُلِّ أمورها على التأويل، والظاهر والباطن، بل هي تقوم على ما هو أخطر من ذلك، أعني: «التَّفَيَّة»، وهذه التَّفَيَّة لا يبقى معها شيء ثابت في الدين، أو في العقيدة، أو في أية فكرة، حيث يستطيع صاحبها المؤمن بها أن يقلب حقائق الأشياء، ويؤوِّل، بل يحيل المعنى الذي وردت به العبارة، أو جاء به النص إلى نقيضه، ولا يقف في وجهه شيء يعوق عن تغيير الحقيقة، والتصريح بذلك بينما هو يؤمن بغير ما صرح به.

٥- لذلك طرق الفارابي موضوع التوفيق بجرأة، وبذل فيه جهودًا مضنية، يقول صاحب كتاب (خطاب الفلسفة العربية الإسلامية): «... كل أولئك وكثير غيره إنما قصد به الفارابي إلى التقريب بين إله أرسطو وإله القرآن، والتوفيق بين الدين والفلسفة، والحق أن المرء ليدهش من الجهود التي يبذلها الرجل لإزالة ما وقع من خلاف بين العقل والنقل والفلسفة والدين، وإثبات أن أحدهما لا يناقض الآخر، وأن الدين إذا تأخى مع الفلسفة أصبح فلسفيًا، كما تصبح الفلسفة دينية، فالدين حق، والفلسفة حق، والحق لا يضاد الحق، بل يؤيده ويشهد له»^(١).

٦- من الأمور التي توضح لنا نظرية الفارابي واضحة جلية في التوفيق بين الدين والفلسفة، كما تبين لنا الأساس الذي اعتمده الفارابي واعتمد عليه في ذلك التقريب - من هذه الأمور، بل رأس هذه الأمور: هو عقيدة الفارابي في نظرية الفيض، وما تقوم عليه من القول بالعقل الفعّال الذي يؤمن الفارابي بأنه هو المتصرف في الوجود فيما تحت فلك القمر، وأن العقل الفعّال هو الذي يمد الإنسان بالمعقول والمنقول، فهو المصدر الوحيد لهذين جميعًا، فالفلسفة فيض منه إلى عقل الإنسان، والدين والوحي فيض منه - كذلك - إلى الأنبياء، فالدين والفلسفة كلاهما يصدران، أو يفيضان عن أصل واحد، ويصدران عن مصدر واحد، هو العقل الفعّال، ومن هنا يكون واضحًا جدًّا، وطبعيًا جدًّا أنهما متفقان، وأن أحدهما لا يعارض الآخر.

٧- واضح من كل ما تقدم أن كلام الفارابي، ونظريته هذه تخالف مخالفة صريحة وقاطعة دين الإسلام، وذلك من وجوه كثيرة:

(١) د. محمد عبد الرحمن مرجبا (ص ٩٥-٩٦).

فدين الله الحق لا يقبل التأويل، أو التحريف الذي ينقله من وحي شريف إلهي معصوم قائم على التوحيد الخالص، إلى فكر وثني، أو أوهام عقلية كافرة. كذلك كل فكر قائم على ما يسمى «نظرية الصدور»، أو «نظرية الفيض»، أو «نظرية العقول» هو فكر كافر وثني معارض ومناقض لدين الله الإسلام، ولوحي الله القرآن، ولما جاء به سيد الأنام.

كذلك؛ فإن الأصل الذي قامت عليه نظرية الفلاسفة في الفيض، أو نظريتهم في الصدور أصل فاسد ضال كافر مبني على أن الله - سبحانه عما يقولون - علة لهذا الوجود، وأن هذا الوجود قد صدر عنه - سبحانه عما يزعمون - كما تصدر الحرارة عن النار، وكما يفيض الضوء والحرارة عن الشمس، دون أن يكون له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عِلْمٌ، أو إرادة بما صدر عنه، تمامًا مثل: النار والشمس، يصدر عنهما الضوء والحرارة دون علم منهما، أو إرادة، وسيأتي - بحوله تعالى - تفصيل لذلك عند حديثنا عن نظرية الفارابي فيما أسماه: «الفيض»، أو «الصدور»؛ حيث يزعم الفارابي، ومن جاء بعده، وأخذ عنه - كابن سينا وابن رشد - أن الله - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عِلْمًا يَزْعَمُونَ - لم يخلق، ولم يعلم، ولم يُرِدْ شيئًا مما في هذا الوجود، وأن الوجود «صدر» عنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى صَدُورَ الْمَعْلُولِ عَنْ عِلْتِهِ، ويترتب على ذلك - بالضرورة - أن الله - بزعمهم - كما أنه لم يخلق، فهو لم يرزق، ولم يُحْيِ، ولم يُمِثْ، وأنه ﷻ مقطوع الصلة بهذا العالم، وسوف نزيد ذلك وضوحًا - بحوله تعالى - عند حديثنا عن تلك النظرية بالتفصيل.

على أنه ينبغي أن نعرف أن مخالفة الفلسفة الفارابية لشرع الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وفسوقها عن دين الله الإسلام لا يقتصر على ما ذكرناه هنا، بل هناك الكثير من آراء الفارابي ومعتقداته ما ينقض الإسلام ويخرج عليه، وسيأتي ذلك - بحوله تعالى - في موضعه من البحث.

ثالثًا: نظرية المعرفة:

كشأن الفارابي في بعض الموضوعات الهامة التي لم يعالجها في مؤلف معين، نجد موضوع «نظرية المعرفة» عنده لم يعالجه في مؤلف مستقل خاص به، بل تناوله مفرقًا في أكثر من مؤلف، وبخاصة عند كلامه عن قوى النفس الإنسانية.

ولعل القارئ الكريم يذكر أننا تكلمنا بتفصيل عن «نظرية المعرفة» وبسطنا الكلام عن رأينا فيها، ورأينا هنا إنما يعبر عن عقيدتنا الإسلامية، أو عن موقف الإسلام في هذا الموضوع - من وجهة نظرنا - وقد كان كلامنا في هذا الموضوع عند كلامنا عن نظرية المعرفة عند الفيلسوف «الكندي»، فمن أراد التفصيل فليرجع إليه هناك، ونحن ننبه إلى هذا لنبين أننا بالنسبة إلى الكلام عن نظرية المعرفة عند الفارابي فلن نطيل، أو نفرع، ولكننا نشير إلى رأيه بشيء من الإيجاز.

والفارابي في نظره إلى المعرفة وكيفية حصولها في النفس إنما يركز على الحس كوسيلة أولى للحصول على المعارف، ثم يأتي بعد الحس العقل ودوره في هذا السبيل، أما كيف يتم ذلك؟ وما دور كل من هاتين الوسيلتين في تحصيل المعارف؟

ففي البداية يأتي الحس، والحس يتكون من: البصر، ومجاله المبصرات، والسمع، ومجاله المسموعات، والشم، ومجاله المشمومات، والذوق ومجاله المذوقات، واللمس ومجاله الملموسات، فكل أداة من أدوات الحس لها عالم خاص بها تعمل فيه، وتنقل إلى الإنسان الإدراك به عن طريق الآلة الخاصة بذلك العالم، ويترتب على ذلك أن أية أداة من أدوات الحس تتعطل لسبب ما فإن العالم الذي تعمل فيه هذه الآلة يصبح مفقوداً مجهولاً بالنسبة للإنسان، فإذا فقد إنسان حاسة البصر؛ فقد أصبح عالم المبصرات بالنسبة إليه مفقوداً تماماً، فلا ألوان، ولا أشكال، ولا صور، ولا شيء مما يُبصر يكون مدرّكاً له، أو معلوماً، يقول الفارابي: «إِنَّ مَنْ فَقَدَ حَسًّا مَا فَقَدَ فَقَدَ عِلْمًا مَا»^(١)، ومثل ذلك يقال بالنسبة لحاسة السمع، حيث مَنْ فقدها فإنه يفقد عالم المسموعات بكامله، فلا أصوات، ولا موسيقى، ولا زقزقة العصافير، أو نقيق الحمير - على ما في نبيقتها من حدة وجهاة - وكذلك جميع أنواع الحواس، والحواس هي منافذ الإدراك للعقل إلى العالم الخارجي الحسي، فإن العقل يستقي معلوماته وإدراكاته عن العالم الخارجي من خلال الحواس.

ومما ينبغي التذكير به: أن الإدراك الحسي بجميع صورته هو إدراك جزئي مادي

(١) الجمع بين رأيي الحكيمين، للفارابي (ص ٩٨).

مشخص، فالمرء إذا رأى شخصًا بعينه؛ فقد أدرك إنسانًا محددًا متعينًا في صورته المادية المشخصة، وإدراكه هذا الشخص لا يتضمن أشخاصًا آخرين، ولا يشمل أناسًا سواه، وكذلك إذا سمع سهيل حصان، فقد أدرك هذا الصوت بعينه لهذا الحصان بعينه، حادًا كان ذلك الصوت أو أجشَّ، مرتفعًا أو خفيضًا، ومثل ذلك يقال في جميع الإدراكات الحسية لجميع أدوات الحس، ويترتب على ذلك - أيضًا - أن الشيء المدرك بالحوس - أيًا كانت الحاسة التي أدركته - مرتبط بحضوره المادي، فطالما هو حاضر مائل أمام أداة الحس فهو مدرك، فإذا ما غاب وجوده المادي، فقد فُقد الإدراك به، وخلت منه أداة الحس.

يأتي بعد ذلك دور العقل، باعتباره أداة المعرفة والإدراك بعد الحواس، فدور العقل في تحصيل المعارف إنما يأتي بعد الحواس، حيث يأخذ العقل عن الحواس إدراكاتها الجزئية المادية فيجردها، ويعممها، ويحولها من مدركات جزئية مادية، إلى مدركات مجردة كلية، ثم هناك ما هو الأهم، ونعني به: احتفاظ العقل بتلك المدركات والمعارف على حالتها، لكن بعد تجريدها وتخزينها.

أما كيف يتم ذلك؟ وما العمليات التي تحدث؟ فذلك ما يجيب عنه الفارابي بقوله: «وقد يظن أن العقل تحصل فيه صور الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط، وليس الأمر كذلك، بل بينهما وسائط، وهي: أن الحس يباشر المحسوسات فتحصل صورها فيه، وينقلها إلى الحس المشترك حتى تحصل فيه، ثم يؤدي الحس المشترك تلك الصور إلى قوة التخيل، ثم ينقلها التخيل إلى قوة التمييز؛ ليعمل التمييز فيها تهذيبًا وتنقيحًا، ثم يؤديها منقحة إلى العقل»^(١).

فالمعرفة عند الفارابي - إذن - تبدأ بالحس، فالحواس تنتزع صور المحسوسات المادية الجزئية، ثم من الحواس تنتقل الصور المحسوسة إلى قوى النفس المختلفة من الحس المشترك، ثم إلى المخيلة، ثم قوة التمييز، ثم إلى العقل الذي له درجات مختلفة ومتعددة، وهذا العقل بدرجاته المختلفة هو الذي يجعل المدركات والمعارف نقية تمامًا

(١) رسائل الفارابي (ص ٣٢).

من شوائب الحس، وعلائق التشخيص.

ويُعرّف الفارابي العقل بأنه: «هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات»^(١)، وهذا العقل هو أول درجات ما يسمى «العقل» عند الفارابي، حيث يقسم الفارابي العقل إلى درجات: أدناها: هو ذلك العقل الذي عرفناه، وهو «العقل الهولاني»، أو «العقل بالقوة»، ثم ينتقل ذلك العقل الذي هو بالقوة إلى «العقل بالفعل»، وذلك حين يعقل، أو تحل فيه المعقولات، ثم هناك فوق أنواع العقول جميعها «العقل الفعّال»، والعقل الفعّال هو عقل بالفعل دائماً، ومنه تفيض المعقولات على العقول، وهو المسيطر على عالم ما دون فلك القمر، وإليه تنتهي درجات العقول بأنواعها، والتي سوف نتكلم عنها - بحوله تعالى - عند الكلام عن قوى النفس وأنواع العقول.

والحاصل: أن نظرية المعرفة عند الفارابي تتناول وسائل المعرفة جميعها، وتجعل لكل وسيلة من تلك الوسائل وظيفتها الخاصة بها؛ فالحس له وظيفته التي أوضحناها وبيننا خصائصها المتمثلة في كون إدراكاتها جزئية، شخصية، متلبسة بالمادة، أو الهولي. ثم العقل له وظيفته في إدراك المعرفة، وله خصيصته وميزاته المتمثلة في تجريد المدركات الحسية عن مادياتها، وعن جعلها معارف كلية.

ثم الإشراق، أو التصوف له مكانة من نظرية المعرفة عند الفارابي؛ حيث إن المعرفة عند الفارابي تعتمد في بعض جوانبها على التصوف والإشراق، ومدى قدرة النفوس على القرب، أو الاتصال بالعقل الفعّال، ولأن المعارف بأنواعها هي فيض من العقل الفعّال على النفوس، فإن هذا الفيض هو حقيقة التصوف عند المتصوفة، ولقد قال به الفيلسوف متأثراً بالأفلاطونية المحدثة، ومن قبلها فلسفة أفلاطون نفسه، ثم تأثر - أيضاً - بالتيارات والاتجاهات الصوفية في عصره، ولقد وصل تأثر الفارابي بالتصوف إلى حد أنه صُنّف في أخريات سِنِيهِ بأنه من المتصوفة، أو غلبت عليه نزعة التصوف.

ثم يجيء «الوحي» في آخر طرق المعرفة ووسائلها، فالوحي عند الفارابي من وسائل

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة (ص ٨٢).

المعرفة، وليست للوحي تلك الميزة الفريدة الفذة التي له عند المسلمين، من حيث إن الوحي خاص بالأنبياء، والأنبياء عند الفارابي ليسوا بدعاً من الناس؛ لأن النبوة ليست اصطفاً عند الفارابي، بل هي كسبية، فكل إنسان في إمكانه أن يجعل من نفسه نبياً يتلقى ما يسمى بالوحي عن العقل الفعّال، وذلك مرهون بأن يشحذ قوته المتخيلة، ويصقلها، ويصل بها إلى أعلى درجات الكمال، وذلك عن طريق الرياضات والمجاهدات النفسية، حتى تنصقل مخيلته كما تنصقل صفحة المرآة وتنجلي، فتظهر على صفحاتها العوالم العلوية، وتفيض عليها من العقل الفعّال أنواع المعارف، بل وتتصل به اتصالاً يناسب تجريد المخيلة وصقلها ودرجة الكمال التي وصلت إليها، والذي يصل بقوته المتخيلة إلى هذا المستوى يكون قد وصل إلى مرتبة تلقي المعارف والعلوم عند العقل الفعّال، وبذلك يكون ذلك الإنسان قد وصل إلى مرتبة النبوة.

وهذه الفلسفة عند الفارابي في قضية الوحي ومنزلته في نظرية المعرفة تجعلنا ننبه إلى أمرين:
الأول: أن النبوة - عند الفارابي - ليست أمراً معجزاً للناس، ولا هي أمر خارق للعادة، بل هي ظاهرة طبيعية مثل جميع الظواهر الأخرى، والنبى ليس ذا شأن فوق شأن الفيلسوف، بل إن الفيلسوف والنبى كليهما يتلقيان معارفهما عن العقل الفعّال، غير أن العقل الفعّال يفيض المعارف منه إلى العقل المنفعل، أو الهولاني من الفيلسوف؛ ومن ثمّ يصير الفيلسوف حكيمًا متعقلًا عارفًا للحقائق على ما هي عليه.

ولكن العقل الفعّال بالنسبة للنبى لا يفيض المعارف إليه على عقله، بل يفيض المعارف إلى قوته المتخيلة؛ ومن ثمّ يكون هذا الذي فاض على النبى هو الوحي، والفيلسوف يتلقى عن العقل الفعّال بواسطة عقله، أما النبى فيتلقى بواسطة قوته المتخيلة، والفرق بينهما واضح؛ حيث الفيلسوف يتلقى الحقائق ناصعة، أما النبى فيتلقى الحقائق على هيئة أمثال وخيالات، فالفيلسوف أصدق من النبى، وأعلى منه كعباً، وسوف نبين نظرية الفارابي في النبوة بتفصيل أكثر - بحوله تعالى - في محله.

الآخر: أن العقل عند الفارابي أعلى وأسمى من الوحي، والفيلسوف أفضل وأصدق من النبى؛ ذلك أن النبى عند الفارابي يتلقى الحقائق محاكاة مموهة، وأمثالاً متوهمة، بينما

يتلقى الفيلسوف المعارف عن العقل الفعّال بواسطة عقله، أما النبي فيتلقى المعارف عن العقل الفعّال نفسه لكن بواسطة قوته المتخيلة؛ لذلك كان النبي مرسلًا إلى العوام والجهلاء والغاغة والدهماء، أما الفيلسوف، فكان خطابه مع الخاصة من العقلاء وأصحاب الفطر الفائقة؛ ولذلك وبناء على كل ما تقدم من فروق كان الفيلسوف أعلى وأسمى وأرفع مكانة من النبي، ولا نجد ما نختم به تلك الفقرة، وكل فقرة وفكرة للفيلسوف سوى أن نستغفر الله العظيم ونتوب إليه من هذه المكفّرات المصادمة للدين الإسلامي، بل للفترة السوية، والعقل السليم.



الفصل الثالث

ما بعد الطبيعة

المبحث الأول: الوجود الإلهي.

المبحث الثاني: الواجب والممكن - البرهان على وجود الله.

المطلب الأول: الواجب والممكن.

المطلب الثاني: البرهان على وجود الله.

المبحث الأول الوجود الإلهي



طرق الفارابي جميع القضايا المتصلة بالوجود على اختلاف حقيقته، وقد قسم الفارابي العلوم التي تتصل بالوجود من حيث هو إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: علوم يفحص فيها عن الموجودات من حيث ما يعرض لها من أشياء من حيث هي موجودة، وفي هذا النوع من العلوم يفحص عن صفات الموجودات، وعن الأعراض التي تقوم بها، وعن ماهياتها وحقائقها، وعن علائقها بالموجودات الأخرى.

النوع الثاني: نوع يبحث فيه عن مبادئ العلوم الجزئية التي يختص كل منها بالنظر في موجود معين، كما يبحث فيه عن البراهين والأدلة الخاصة بصدق كل علم من هذه العلوم، وذلك مثل علم المنطق، وعلم الهندسة، فيبحث في علم المنطق عن مبادئه، وقضاياه، ومسائله، ثم يبحث داخل العلم عن أدلة وبراهين صدق القضايا المثارة فيه، ثم عن مدى كونه نافعًا ومفيدًا، وكذلك علم الهندسة، كما يفحص في هذا النوع عن الطعون والشكوك التي يثيرها البعض ضد بعض العلوم ومدى فائدتها، ودحض هذه الشكوك.

ويلاحظ أن هذا القسم مدخول، أو منحول لا حاجة إليه ماسة ليكون قسمًا من أقسام العلم بالوجود، أو الموجود.

النوع الثالث: يبحث فيه عن الموجودات التي ليست بأجسام، وليست في أجسام، أو لا تحل في أجسام؛ وذلك لأن الموجودات ثلاثة أنواع من حيث الجسمية والتجرد: فنوع هو جسم في نفسه، وذلك كالموجودات الهيولانية المادية، كالجمادات، والنباتات، والحشرات، والإنسان، ونوع ثانٍ ليس جسمًا، وإنما يحل في جسم، وذلك كالنفس، فهي ليست جسمًا، ولكنها تحل في جسم، أما النوع الثالث الذي معنا فليس بجسم، ولا يحل في جسم، وذلك كالموجودات المجردة المفارقة، وهي العقول، والنوع الثالث من العلوم

خاص بفحص وبحث هذا النوع الثالث من الموجودات، وفحص هذه الموجودات من النوع الثالث هل هو موجود في الواقع أولاً؟ ويبرهن الفارابي على وجوده، ثم يسأل ثانياً؛ هل هذا النوع واحد، أو كثير؟ فيبرهن أنه كثير، ثم يسأل ثالثاً: هل هذه الموجودات من هذا النوع متناهية، أو غير متناهية؟ ويبرهن على أنها متناهية، ثم يسأل: هل هذه الموجودات متساوية في مراتب الكمال، أو أنها متفاضلة؟ ويبرهن الفيلسوف على أنها متفاضلة في الكمالات، فبعضها أكمل من بعضها الآخر.

ثم يبين بعد ذلك: أن الموجودات التي ليست بأجسام، ولا تحل في أجسام هي أكمل الموجودات، وأنها في مراتب كمالاتها تتوجه وترتقي من الأقل كمالاً إلى الأكمل فالأكمل، وهكذا تصعد في سلم الكمالات حتى تنتهي إلى الكامل المطلق، الذي هو أكمل موجود، والذي لا يمكن أن يكون شيء أكمل منه، بل لا يمكن أن يكون هناك موجود في مثل كماله وجماله، ولا يمكن أن يكون هناك من هو في مرتبة وجوده، وهذا الموجود الأكمل والأعلى، والأوحد من صفاته:

١- أنه لا نظير له، ولا مثيل، ولا ضد.

٢- أنه أول لا يمكن أن يكون قبله شيء.

٣- أن جميع الموجودات متأخرة عنه في الوجود، وتأخرها عنه تأخر في الذات والمرتبة، وليس في الزمان؛ ومن ثمَّ فالموجودات كلها حادثة حدوثاً ذاتياً، وليس زمانياً، وسنبين ذلك - بحوله تعالى - في موضعه.

٤- أنه الواحد، وأن وحدته من كل وجه فليس فيه كثرة بوجه من الوجوه.

٥- أنه هو الكامل الكمال المطلق، وهو الذي أفاد كل كامل كماله الذي فيه، فليس شيء كامل إلا وقد استمد كماله منه؛ ومن ثمَّ فهو الموجود الذي أفاد كل موجود وجوده، وهو الواحد الذي أفاد كل واحد وحدته، وهو الحق الذي أفاد كل ذي حقيقة سواه حقيقته، والذي استمد كل حق منه حقيقته.

٦- ثم يبين الفارابي أن المستحق لهذه الصفات جميعها هو الذي ينبغي أن يُعتقد أنه هو الله ﷻ، وتقدست أسماؤه^(١).

٧- أنه مباين بجوهره - بذاته - لكل شيء سواه مباينة تامة.

٨- أنه لا ينقسم في ذاته، لا في الحقيقة، ولا في القول، بل ولا في الوهم.

٩- أنه لا مادة له بوجه من الوجود؛ لأن الذي هو مادة لا يكون عقلاً، من حيث إن الموجود إما أن يكون عقلاً، أو مادة، والمانع للشيء أن يكون عقلاً، وأن يعقل بالفعل هو المادة، والشيء الذي يكون عقلاً وعاقلاً لا يكون مادة، والموجود الذي هو في نهاية الكمال المطلق لا يكون مادة، بل يكون عقلاً؛ لأن العقل أشرف وأكمل من المادة.

١٠- أنه عقل وعاقل ومعقول، أما كونه عقلاً؛ فقد بيّننا ذلك آنفاً، وأما كونه عاقلاً؛ فلأن شرف الموجود في أن يحقق الغاية من وجوده، وشرف العقل في أن يكون عاقلاً، والعقل إذا كان لا يعقل فذلك نقص فيه، بل ذلك أصل النقص فيه، وقد ثبت أن الأول كامل كمالاً مطلقاً، فمن المحال أن يكون ناقصاً بوجه من الوجوه، فثبت أنه عاقل، فإن قمة النقص في العقل ألا يكون عاقلاً، وأما كونه معقولاً، فذلك لا يتطلب أن تكون ذات خارجة عنه تعقله ليكون معقولاً، بل هو نفسه يعقل ذاته، فيصير بما يعقل من ذاته: عاقلاً، ويصير من حيث إن ذاته تعقله: معقولاً، وبذلك تجتمع فيه الاعتبار الثلاثة: فهو في ذاته عقل، وهو يعقل ذاته فيكون عاقلاً، وذاته تعقله فيكون معقولاً، وبذلك يتم ويتضح توحيده وتفردية واستغناؤه عن غيره، حيث هو العقل، وهو العاقل، وهو المعقول، فهو عقل وليس مادة، وهذا العقل عاقل، وهو معقول؛ حيث إن الذات التي تعقل هي الذات نفسها التي تُعقل.

ومثل ذلك يقال في كونه ﷻ عالماً، حيث هو عالم، فالعلم كمال، وهو كامل الكمال المطلق، فمن كماله: أن يكون عالماً، وكيف لا يكون عالماً من أفاد كل عالم علمه، وهو- أيضاً- معلوم، وهو ﷻ لا يحتاج إلى ذات غيره ليكون معلوماً، بل هو مكتفٍ بذاته حيث هو

(١) انظر: إحصاء العلوم، ط: القاهرة ١٩٤٦م (ص ٩٩-١٠١)، الفارابي موسوعة الفلسفة (ص ١٠١)، د. بدوي.

عالم، وهو معلوم لذاته، فالذات التي علمت هي نفسها التي عُلِمَت^(١).

١١- أنه لا ماهية له مثل الأجسام، سوى أنه واجب الوجود، ووجوب وجوده هو حقيقة، وماهيته، ولا شيء سوى ذلك، ويترتب على نفي ماهيته: أنه لا جنس له، ولا فصل، ولا نوع، ولا حدًّا له، ويلزم من نفي الحد عنه: أنه لا برهان عليه، ولا دليل، وهو لا يحتاج إلى دليل عليه، ولا برهان، بل هو البرهان على كل موجود، ودليل على كل شيء في الوجود.

١٢- أنه واحد، بمعنى: أن حقيقته ليست لشيء غيره، وبمعنى: أنه لا يقبل التجزؤ، وبمعنى: أنه لا يقال عليه: كم؟ ولا متى؟ ولا أين؟ وبمعنى: أنه لا يصدق عليه جنس، ولا فصل، ولا نوع، ولا حد له، ولا ضد سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.



(١) السياسة المدنية، للفارابي (ص ٤٢-٤٧).

المبحث الثاني الواجب والممكن - البرهان على وجود الله المطلب الأول: الواجب والممكن



الفارابي يقسم الوجود المحض إلى نوعين، ويقسم المَهَايا - أيضًا - إلى نوعين:
الأول: الوجود الواجب، وهذا النوع من الوجود ملازم للماهية دائمًا، بل هو والماهية شيء واحد، ولا تفهم الماهية بغير الوجود، ولا يفهم الوجود الواجب بغير هذه الماهية، فالماهية والوجود متلازمان، ويترتب على ذلك أمور:

١- أن الماهية والهوية - أي: الوجود - شيء واحد، ولا يفهم أحدهما إلا في ضوء الآخر، فلا تفهم الماهية إلا مع الهوية - أي: الوجود - ومن ثمَّ فلا يمكن أن يفهم واجب الوجود إلا موجودًا دائمًا، وإلا فما معنى كونه واجب الوجود؟ ومن الواضح: أن التلازم بين الماهية والوجود أصبح قويًّا إلى الحد الذي جعل الهوية تدخل في مفهوم الماهية - أي: جعل الوجود يصبح جزءًا ضروريًّا من مفهوم الذات.

٢- أن الموجود الذي يدخل الوجود في مفهومه، والذي وجوده عين ماهيته، أو ماهيته وهويته شيء واحد، هذا الموجود لا يتصور إلا موجودًا دائمًا، ولا يمكن أن يتصور معدومًا.

٣- أن الموجود الذي وجوده عين ذاته، أو ماهيته عين هويته لو فرض غير موجود لزم عن ذلك محال؛ لأنه في هذه الحال يكون قد انفصلت الماهية عن الهوية، وانقطعت الهوية عن الماهية، أو انقطع الوجود عن الذات، والفرض أنهما شيء واحد، فيكون ذلك محالًا، والفارابي يعبر عن ذلك، فيقول: «فالموجودات على ضربين: أحدهما: إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده، ويسمى: ممكن الوجود، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده، ويسمى: واجب الوجود، وواجب الوجود لا علة لوجوده، فهو واجب الوجود بذاته - أي: تقضي

طبيعته بوجوده - بمعنى: أنه متى فُرض غير موجود لزم منه محال»^(١).

النوع الآخر: الوجود الممكن، وممكن الوجود هو الذي وجوده من غيره، وليس من

نفسه، فهو غير موجود أصلاً، فإذا وجد فلا بد من موجد يوجده، وله صفات، أهمها:

١- أنه ممكن في ذاته، والإمكان يعني: أن كَفَّتِي وجوده وعدمه متساويتان، وهو في

أصله معدوم، فإذا ما وجد كان ذلك دليلاً على أن هناك مَنْ رَجَّح كفة وجوده على كَفَّة عدمه، وبذلك أخرجته من العدم إلى الوجود، فصار موجوداً بعد أن كان معدوماً.

٢- أن له حالتين: حالة العدم، وذلك قبل أن يوجد، وهو في هذه الحالة يوصف بأنه

ممكن في ذاته، فالشجرة قبل أن تثمر، ثمرها ممكن في ذاته - أي: يمكن أن يوجد، كما

يمكن ألا يوجد - والثمرة هنا توصف بالإمكان الذاتي، أما إذا أثمرت فإن ثمرها هنا لا

يكون من ذاته؛ لأننا قلنا: إنه ممكن في ذاته، فهو من حيث ذاته ممكن، أما وجوده فليس من

ذاته، بل لا بد من علة من خارجه توجده، وهذه العلة التي أوجدته هي متصفة بالوجود

قبله، وهذا الممكن الذي كان معدوماً فجاءت هذه العلة فرجحت وجوده على عدمه؛ ومن

ثمَّ يصبح وجوده ضرورياً، أو واجباً، لكنه ليس واجباً لذاته؛ لأنه في ذاته ممكن، لكنه

واجب لغيره، بمعنى: أنه لم يكن موجوداً حتى تعلقت به العلة التي أوجدته، وحين تعلقت

به علة وجوده، فقد وجب أن يوجد، ولا يمكن ألا يوجد نظراً لوجود علته المستلزمة

وجوده؛ ومن ثمَّ فإن هذا الموجود الذي كان ممكناً في ذاته قبل أن تتعلق علة وجوده به،

يصبح «واجباً لغيره»، أو «واجباً بغيره»، وهذا يعني: أن وجوده ليس منه، ولكنه من غيره،

كما أنه يعني شيئاً آخر، وهو: أن وجوده خرج من دائرة الإمكان الذاتي التي كان عليها، إلى

دائرة الإيجاب؛ من حيث إن علته تعلقت بوجوده فرجَّحت وجوده على عدمه، فأصبح

وجوده واجباً لهذه العلة، أو بهذه العلة.

٣- ممكن الوجود هو الذي إذا فرض غير موجود لم يترتب على ذلك محال، أما إن

(١) عيون المسائل، للفارابي (ص ١٦-١٧).

وجدت علة ما اقتضت وجوده، فهو في هذه الحال واجب الوجود بغيره، فواجب الوجود- إذن- نوعان:

أ- واجب الوجود بذاته، أو لذاته، وهذا محال أن يكون معدومًا، ومحال ألا يكون موجودًا؛ لأنه يترتب على عدم وجوده محال- وقد بينّا ذلك تفصيلًا، وهذا لا يحتاج إلى علة توجده من خارجه، فهو علة وجوده، بل هو علة وجود الموجودات الأخرى.

ب- واجب الوجود بغيره، أو لغيره، وهو ممكن الوجود لذاته، وهذا إن فرض غير موجود لا يترتب على عدم وجوده محال، لكن إذا وجدت علة اقتضت وجوده؛ فإن وجوده في هذا الحال يصبح واجبًا، فيقال: إنه «واجب الوجود»، لكن هذا الوجوب ليس بذاته، ولا لذاته، بل هذه العلة هي التي اقتضت وجوده- أي: أوجبت وجوده- فأصبح وجوده «واجبًا» لكن ليس لذاته، بل لغيره.

٤- ممكن الوجود -إذن- نوعان:

أ- أن يكون ممكن الوجود موجودًا فيما لم يزل- أي: مصاحبًا لعلة وجوده قديمًا، فيكون قديمًا بالزمان- وإن كان حادثًا بالذات- وهذا هو أصل العوالم الموجودة العلوية، والأفلاك وحركاتها، وأصول العناصر، والاستقْصَات، فهذه كلها قديمة بالزمان، بمعنى: أنه لم يمرَّ وقت لم تكن فيه موجودة، بل كانت موجودة دائمًا، فليس لها أول من حيث الزمان، بل هي قديمة قدمًا مطلقًا، فلم تُسبق بعدم، وذلك راجع إلى أن الواجب لذاته هو علة وجودها، والواجب لذاته قديم قدمًا مطلقًا، وقد عرفنا: أن العلة التامة لا يفصل بينها وبين معلولها زمان، بل بينها وبين معلولها تلازم في الوجود وتلازم في الزمان، فمتى وجدت العلة التامة وجد معلولها في ذات الزمان، والعالم في أصوله وأفلاكه وعناصره معلول لعلة تامة قديمة لم تسبق بعدم، وكذلك هو باعتباره معلولًا لتلك العلة، فما دامت علته قديمة فهو قديم.

وهذا المعلول للعلة القديمة، وجوده ليس من ذاته، بل وجوده من علته، ولعلته؛ ولذلك فهو ممكن في ذاته، واجب بتلك العلة، وهذا الممكن قديم بالزمان، لكنه حادث بالذات، وذلك لأنه من حيث الذات معلول للعلة التي أوجدته، ومعلوليته لها تَجَعُّله

بالنسبة إليها حادثاً؛ ومن ثمَّ يوصف هذا الممكن بأنه: قديم بالزمان، حادث بالذات.
 ب- العالم في أصوله وأفلاكه قديم بالزمان، حادث بالذات، ومعنى ذلك: أنه لم يسبق
 بعدم من حيث الزمان، لكن له علة هي التي أوجدته، فأصبحت ذاته معلولة لهذه العلة،
 وهذا معنى أنه حادث بالذات.

لكن العالم ليس هو تلك الأصول من الأفلاك والعناصر، والاشتقاقات، بل فيه
 مُتَوَلِّدات تتفرع وتتولد عن تلك الأصول، وفيه سلسلة من العلل والمعلولات، وهذه العلل
 كل واحدة منها علة لما بعدها، معلولة لما قبلها، مثل: النطفة التي من الحيوان، والحيوان
 الذي أصله من نطفة سابقة، وهكذا، والإنسان الذي أصله إنسان سابق، والسابق أصله إنسان
 أسبق، وهكذا، ولا يمكن أن تمرَّ سلسلة العلل والمعلولات إلى لا نهاية، فذلك يلزم منه إما
 تسلسل في العلل، وإما دورٌ، وكلاهما باطل مستحيل، والصواب: أن العلل والمعلولات لا
 يمكن أن تمر إلى ما لا نهاية، وهو التسلسل، ولا يمكن أن تدور، وهو الدور؛ فكلاهما باطل
 محال، ولكن لا بد أن تنتهي سلسلة العلل والمعلولات إلى موجود واجب، هو علة، وليس
 معلولاً، بل هو علة الكل، وموجد الكل، وهو واجب الوجود، الذي وجوده من ذاته، وليس
 من غيره، ذلك الموجود الواجب هو ما يجب أن يعتقد أنه الله ﷻ^(١).



(١) انظر في ذلك: السياسة المدنية (ص ٤٥-٤٧) وعيون المسائل، للغاربي (ص ١٧-١٩).

المطلب الثاني: البرهان على وجود الله



قَهْدًا:

للمتكلمين والفلاسفة براهين وأدلة على وجود الله سُبحَانَهُ وَتَعَالَى، مع أن الوحيين الشريفين (الكتاب والسنة) مفعمان بالأدلة والبراهين القاطعة بأن لهذا الوجود إلهاً خالقاً ومدبراً ومصرفاً، غير أن أدلة الكتاب والسنة لا نجد بينها - على كثرتها وتنوعها - دليلاً واحداً للدلالة على وجود الله وحسب، بل إن جميع الأدلة في الوحيين الشريفين دالة على صفاتٍ لله ﷻ زائدة على مجرد الوجود، أو على الوجود المجرد؛ وذلك لأن الإقرار بوجود إله لهذا الوجود هو أمر فطري فطر الله الخلق عليه، حتى دان به كل شيء في الوجود من جمادٍ ونباتٍ وحشراتٍ وحيوانٍ وإنسانٍ، فأقر بوجوده كل شيء وسجد له وسبح بحمده، يقول الله ﷻ:

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَن يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن مُّكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ [الحج: ١٨].

فالآية الكريمة أخبرت بأن كل ما خلق الله في السموات والأرض - وكما يقول الفلاسفة - ما فوق فلك القمر، وما دون فلك القمر، كله يسجد لله سُبحَانَهُ وَتَعَالَى سجد معرفة به، وإقرار بربوبيته، وطاعة وعبادة، ولأن الكل يفعل ذلك ذكرهم الله - تعالى - بلفظ «من» التي هي للعاقل الفاهم، ولم يذكرهم بلفظ «ما» التي هي لغير العاقل، ومن عجيب الخبر في الآية الكريمة أنها جمعت وعممت الحكم في جميع خلق الله عدا الإنسان، فالشموس والأقمار والنجوم والجبال والشجر والدواب جميع هؤلاء وجميع الأفراد الواقعة تحت كل نوع منها يسجد لله لا يتخلف شيء منها، أما الناس فقد جعلهم الله - تعالى - فريقين: فريق يسجد، وفريق لا يسجد، حق عليه العذاب، فكل خلق الله يعرف ربه

معرفة الفطرة، لا يخالف الفطرة إلا الإنسان، يقول تبارك وتعالى:

﴿ تَسْبِيحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴾ [الإسراء: ٤٤].

فهذه جميعها التزمت الفطرة التي فطرها الله عليها، ولو التزم الإنسان الفطرة لعرف ربه، وكان في غنى عن أدلة وبراهين تدله على وجوده سُبحَانَهُ وَتَعَالَى فَإِنْ قَضِيَةِ الوجودِ أمرِ فطري جبلي ليس يحتاج إلى دليل، ولا برهان؛ لذلك نرى أنه لم يرد في القرآن المجيد دليل على مجرد وجود الله سُبحَانَهُ وَتَعَالَى فقط سوى الآيتين من سورة الطور، في قوله تعالى:

﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ ﴾

[الطور: ٣٥-٣٦].

ولعل هاتين الآيتين قد وردتا فيمن لو ثبت فطرهم، وانتكست جبلتهم، فخرجوا على مقتضى الفطرة، وتكفبوا ما تهدي إليه الجبلّة، أما من عداهم فآيات الوحي الشريف جميعها إنما تهدي إلى ما يزيد على مجرد الوجود الإلهي من صفات الخلق، والتدبير والتصريف، والحكمة والإتقان، والعناية، والإنعام، من هذا: قوله ﷻ:

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٢١-٢٢].

ومن ذلك: قوله سُبحَانَهُ وَتَعَالَى:

﴿ اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴿٢٢﴾ وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رِوَسًا وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا رِوَجِينَ أُنثِينَ يُغَشَّى اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُتَفَكَّرُونَ ﴾

[الرعد: ٢-٣].

ومن ذلك: قوله - تبارك وتعالى -:

﴿ وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ ﴾ [يس: ٣٣].

وهكذا آيات القرآن المجيد التي تؤسس على الفطرة بيان أنعم الله، وآيات حكمته في

تدبير هذا الوجود وتصريفه.

ولقد فهم هذا المعنى بعض الفلاسفة، فأقام أدلته وبراهينه، ليس على وجود الله ﷻ، ولكن على عظيم عنايته، وبديع إتقانه؛ ومن ثمَّ أطلق على برهان وجود الله عنده الذي اعتمده اسم: «برهان العناية والإتقان»^(١)، فبرهان العناية والإتقان هو الدليل الذي يناسب ما ورد في القرآن الكريم من أدلة كلها تدل على صفات الله ﷻ وتدور حول عظمتة سُبحَانَهُ وَتَعَالَى وعظيم حكمته وإتقانه وتدبيره الوجود كله علويه وسفليه.

ولكن الفارابي ومن تأثر به وجاء بعده من الفلاسفة كابن سينا وابن رشد تنكَّبوا طريق الوحي الشريف في إقامة الأدلة، ونصب البراهين، فاعتمدوا طريقة الفلاسفة اليونان في الاستدلال على وجود الله ﷻ، وأدلتهم وبراهينهم قد اعتمدت إثبات الوجود المحض، كأن وجوده سُبحَانَهُ وَتَعَالَى محل شك، بل محل إنكار، أو جحدا!

والذي حمل الفارابي وأمثاله على سلوك هذا السبيل: هو التقليد والتأثر والاقتداء الأعمى بالفلاسفة اليونان، حيث ركَّزوا تفكيرهم فيما أسموه: «الفلسفة الإلهية»، أو «ما بعد الطبيعة» وفي هذا المجال اخترعوا هم لأنفسهم ما أسموه إلهًا، ثم أجهدوا أنفسهم، وشحذوا عقولهم في إقامة الأدلة على صدق هذا الوهم والخرافة التي جعلوها إلهًا لهم، وما ذلك كله إلا وهم من أوهام عقولهم، لا هو من الحق، ولا من الواقع.

ولئن كان للفلاسفة اليونان عذر في طريقهم الذي سلكوه، وسبيلهم الذي نهجوه، حيث ولدوا وثنيين، ولم يولدوا مسلمين، وحيث طُبِع مجتمعهم، وبيئتهم على الوثنية الكاملة الواضحة، فاجتهدوا هم في إطار ما عرفوا وتربَّوا، وكان لهم نسبة من الفضل في أنهم وُلدوا معدَّدين في الآلهة - كشأن الوثنيين - لكنهم بتفكيرهم واجتهادهم ذهبوا إلى أن التوحيد أساس، لكنهم في إطار هذا التوحيد اخترعوا وابتدعوا إلهًا هو وهمٌ، وكل كلام عنه هو افتراء، وأكاذيب لا حظَّ لها من الحق، فهذا شأن هؤلاء.

(١) هذا البرهان قال به كثيرون، أشهرهم: الفيلسوف ابن رشد، وهو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، فيلسوف المغرب الأشهر، ولد (٥٢٠هـ/١١٢٦م)، وتوفي (٥٩٥هـ/١١٩٨م) عن خمسة وسبعين عامًا.

لكن ما شأن الفلاسفة المتسبين إلى الإسلام؟ وقد وُلدوا مسلمين، وفي بيئات مسلمة مؤمنة، وآباؤهم وأمهاتهم مسلمون مؤمنون، ولمجرد اطلاعهم على فلسفة يونان وآلهتهم وقعوا أسارى لهذا الفكر، وكفروا بالإله الحق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ككفروا بالدين الحق الإسلام، وفسقوا عن الملة، وفتنوا بدين اليونان الذي هو في ظاهره توحيد للعلة الأولى، وفي حقيقته وثنية كاملة، وتعدد في الآلهة حيث جعلوها في الجملة عشرة إضافة إلى العلة الأولى، وجعلها الفارابي أحد عشر إلهًا، وبإضافة العلة الأولى تصبح آلهة الفارابي اثني عشر إلهًا، والإله الحقيقي الفاعل الخالق الرازق المحيي المميت من هؤلاء جميعًا هو الإله الأخير، أو العقل الفعّال، حيث هو المتصرف في عالم ما دون فلك القمر، بينما العلة الأولى لا تعقل، ولا تعلم شيئًا سوى نفسها، وتجهل كل شيء عن أي شيء، لا صلة لها، ولا علم، وبالتالي - إذا كانت لا تعقل إلا نفسها، ولا تعلم شيئًا سواها - فلا إرادة لها، ولا قدرة، ولا فعل لها، بل، ولا سمع، ولا بصر، وكل كلام يقال غير ذلك فهو تزييف وتزوير، وأكاذيب متعمدة، وسوف يتضح لنا هذا بصورة أكثر وضوحًا وتفصيلًا - بحوله تعالى - عند الحديث عن نظرية الفيض، أو نظرية الصدور، التي هي تصوير واضح لعقيدة القوم في الألوهية، وفي عالم المجردات والماديات وعلى الصلة بين العلة الأولى وبقية العوالم العلوية والسفلية.

البرهان على وجود الله:

ألفنا عند ذكر اسم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أو صفة من صفاته صريحًا كان ذلك، أو ضميرًا أن نلحق بذلك مباشرة عبارات التنزيه، من مثل: سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، أو تَعَالَى، وما هو من هذا القبيل، لكننا حين ذكرنا لفظ «الله» في عنوان هذه الفقرة لم نذكر شيئًا من كلمات التنزيه؛ لأن لفظ «الله» هنا تعبير عن الإله الذي يؤمن به الفارابي، ويقيم البرهان على وجوده، وإله الفارابي الذي ذكرناه هنا في العنوان، والعنوان قبله ليس هو الإله الحق الذي ندين بتعظيمه وتنزيهه وإجلاله، ولكنه إله الفلاسفة الذي فُتن به الفارابي ودان به، هو ومن تبعه وأخذ عنه؛ ومن ثم لم ننزهه، أو نعظمه؛ لأنه وهمٌ وزيفٌ لا حقيقة له.

وبرهان الفارابي الذي أقامه على وجود إلهه، ثم ورثه عنه الفلاسفة الذين جاءوا بعده قائم على ذلك التقسيم الذي ذكره للموجودات، وهو تقسيمها إلى: واجب الوجود، وممكن

الوجود، والبرهانُ الفارابيُّ على وجود الإله عند الفيلسوف قائمٌ على أن الموجودات الممكنة جميعها تستند في وجودها إلى علة تخرجها من حيز الإمكان الذاتي إلى الوجود الذي يتحول بتأثير علته إلى واجب بالغير، والعلل والمعلولات الصادرة عنها تتسلسل وتتابع، كل معلول يستند في وجوده إليه؛ لأنه ممكن في ذاته، فلا يخرج إلى حيز الوجود إلا بعله تخرجه، وذلك مثل: الحيوان، فكل حيوان علته النطفة، وكل نطفة علتها الحيوان الذي وضعها، وكل حيوان علته النطفة التي تخَلَّقَ منها، وقول الفلاسفة المأثور عنهم: «الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان، والحيوان من النطفة»، وهكذا إذا رجعنا في سلسلة الحيوان إلى الخلف، لكن لا يمرُّ الأمر إلى لا نهاية؛ حيث إن كل موجود ممكن الوجود يستند في وجوده إلى علة قبله أوجدته، فالحيوان علته النطفة التي وجد منها، والنطفة علتها الحيوان الذي وضعها... وهكذا، وفي دورات الأفلاك كل دورة تستند في وجودها إلى الدورة السابقة عليها، فكل دورة علة للتي بعدها، ومعلولة للتي قبلها، ومثل ذلك: قولهم: إذا كان غروب فقد كان قبله شروق، وإذا كان شروق فقد كان قبله غروب... وهكذا.

لكن الأمر لا يستمر إلى غير نهاية، فسلسلة الموجودات الممكنة هذه لا بد أن تنتهي إلى علة ليست معلولة لغيرها، لا بد أن تنتهي إلى موجود واجب الوجود لذاته، وجوده من ذاته، وليس من غيره، وكونه واجب الوجود لذاته يعني: أن طبيعته تقتضى وجوده الدائم، وأنه متى فرض غير موجود لزم من ذلك محال، والمحال هنا أحد أمرين:

الأول: ألا تستند الموجودات الممكنة إلى علة توجد لها، والفرض أنها ممكنة لذاتها، فهي بالضرورة تحتاج إلى علة تخرجها من حيز الإمكان البحت إلى الوجود؛ ولذا يلزم من عدم هذه العلة محال.

الآخر: أن تستند هذه الموجودات الممكنة إلى علل توجد لها، وهذه العلل تستمر في تسلسل لا نهائي، فلا تكون لها نهاية تقف عندها، ويلزم عن ذلك - أيضًا - محال؛ لأن تسلسل العلل إلى لا نهاية محال، والحاصل: أن الاحتمالات ثلاثة:

١ - إما أن تستند الموجودات الممكنة إلى علل تخرجها إلى الوجود، وذلك محال.

٢ - وإما أن تستند إلى علل تتسلسل إلى لا نهاية، والتسلسل في العلل إلى لا نهاية محال.

٣- وإما أن تستند إلى علل يسلم بعضها إلى بعض حتى تنتهي إلى علة واجبة الوجود بذاتها، لا تحتاج إلى علة توجدها، بل وجودها من ذاتها، وهي التي تمنح الوجود لجميع العلل والمعلولات التي تستند إليها، فهي واجبة الوجود لذاتها، ومانحة الوجود لغيرها. هذه العلة الأخيرة هي: الإله الذي يؤمن به الفارابي.

بقي أن نقرر: أن دليل الفارابي دليل صحيح في ذاته، يصلح أن يكون دليلاً على وجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عند من تلوث فطرهم، فاحتاجوا إلى أدلة على وجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، فهذا الدليل صالح لإقناعهم، وهو صالح وصحيح في ذاته - كما قلنا - غير أن الفارابي - ومن جاء بعده وتأثر به - قد استعمله في إثبات وجود إله وهمي مفترى لا حقيقة له - كما سنبين بعد ذلك في موضعه بحوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.



الفصل الرابع

نظرية العالم عند الفارابي

المبحث الأول: العالم العلوي.

المطلب الأول: المفارقات.

المطلب الثاني: نظرية الفيض.

المطلب الثالث: كيفية الفيض.

المبحث الثاني: الوجود ومراتبه.

المطلب الأول: الوجود القديم والوجود الحادث

المطلب الثاني: الوجود الأرضي (ما تحت فلك القمر).

المطلب الثالث: مراتب الوجود.

المطلب الرابع: جذور هذه الأفكار والمعتقدات.

المبحث الأول

العالم العلوي

المطلب الأول: المفارقات



تقوم نظرية الفلاسفة عن العالم على تقسيمه إلى قسمين كبيرين:

الأول: العالم العلوي، أو العالم السماوي، أو ما فوق فلك القمر.

الآخر: العالم الأرضي، أو العالم السفلي، أو عالم العناصر، أو عالم ما دون فلك القمر.

ثم إن النوع الأول ينقسم إلى نوعين:

الأول: عالم العقول، أو: عالم المفارقات، أو عالم المجردات.

الآخر: عالم الأفلاك، أو عالم الأجرام السماوية.

وهذه العوالم جميعها قد صدرت عن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، فالله - في معتقد الفارابي ومن جرى

مجراه - هو العلة الوحيدة النهائية التي صدر عنها هذا العالم بجميع أنواعه وأقسامه، وقد

أوفينا الكلام عن هذا في المبحث السابق، حيث ذكرنا هناك أن الموجودات جميعها ممكنة في

ذاتها، وتستند في وجودها إلى علة تخرجها من العدم إلى الوجود، فكل موجود له علته التي

أوجدته، ولا يمكن أن تمر العلة إلى لا نهاية، بل لا بد أن تنتهي الموجودات إلى علة ليست

معلولة لغيرها، وذلك هو الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى - فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى هو الذي أوجد هذا الكون كله،

بسمائه وأرضه، وعالمه العلوي وعالمه السفلي، وكل شيء في الوجود يستند في وجوده إلى

الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى هو العلة التي تستند إليها الموجودات جميعها في وجودها.

لكن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى واحد، وهو واحد من كل وجه، أو هو واحد من كل جهة، فليست

فيه كثرة بوجه من الوجوه، ويذهب الفارابي تبعاً لما ذهب إليه «أرسطو» من أن الواحد

البسيط الذي هو واحد من كل جهة لا يصدر عنه إلا واحد - أي: لا يمكن أن يوجد عنه إلا

واحد - ويأتي السؤال: إذا كان الله واحداً من كل وجه، فكيف صدر عنه هذا العالم، أو هذه

الكثرة التي هي العالم علويه وسفليه؟ كيف وجد عنه العالم السماوي بأفلاكه والعالم الأرضي بما فيه من جمادات ونبات وحيوان؟

وهذه الفكرة الباطلة تبين بوضوح حقيقة الإله الذي يؤمن به «أرسطو»، ثم جاء الفارابي ومن تابعه فأمنوا بهذا الإله، بل فُتِنوا به، وحقيقة هذا الإله الذي آمنوا به، واستبدلوه بالله الحق *سُبْحَانَ تَعَالَى*: أنه علة لا يعقل شيئاً سوى ذاته، ويؤمنون بأنه لا يعلم عن هذا العالم شيئاً، ولا صلة له بالموجودات سوى أنه علة لها، مثل النار علة في الحرارة، والشمس علة في الضوء والحرارة، وليست واحدة منهما تعقل، أو تعلم شيئاً مما يصدر عنها، وكذلك الإله الذي يعتقه هؤلاء الفلاسفة، اخترعه أرسطو الوثني، ثم اعتنقه هم ودانوا به.

وقد بينا قبلاً في وصف الفارابي لإلهه هذا: أنه عقل، بمعنى: أنه ليس مادة، وأنه عاقل، بمعنى: أنه يعقل، وأنه معقول، بمعنى: أن إله الفارابي الذي هو عقل، يعقل ذاته فقط؛ ومن ثمَّ فهو عاقل لأنه يعقل ذاته، وهو معقول لأن ذاته تعقله، فالذات التي هي عقل، هي الذات التي هي عاقلة، هي نفسها الذات التي هي معقولة؛ ومن ثمَّ جاءت عبارة الفلاسفة في وصف إلههم هذا بقولهم: «إنه عقل، وعاقل، ومعقول»، ويترتب على ذلك أن إله الفلاسفة ليس لديه علم، ولا إرادة، ولا قدرة، ولا سمع، ولا بصر، ولا صلة له بهذا الوجود كله. والفلاسفة لهم مخاريق عجيبة في هذا الصدد، فهم يعللون كون الإله لا يعقل شيئاً عن هذا الكون، ولا يعقل إلا ذاته بقولهم:

إن الإله إما أن يكون عقلاً، أو مادة، والعقل أشرف وأكمل، فهو - إذن - عقل.

وإن العقل إما أن يعقل، أو لا يعقل، وكونه يعقل أشرف وأكمل، إذن؛ فالعقل يعقل، ثم إن أرسطو ذكر أن شرف الموجود في تحقيق الغاية التي وجد من أجلها، فشرف السكّين أن تكون قاطعة لأنها ما وُجِدَت إلا لذلك، فكذلك شرف العقل في أن يكون عاقلاً؛ لأن هذه هي الغاية من وجوده، وتحقيق الغاية من وجوده هو مدار شرفه وكماله؛ لذا كان الإله عقلاً، وكان العقل عاقلاً.

وإذا كان العقل عاقلاً؛ فأى شيء يعقل؟ الاحتمالات هنا ثلاثة:

لأنه إما أن يعقل ذاته فقط دون العالم، أو يعقل العالم فقط دون ذاته، أو يعقل ذاته والعالم.

والثاني: باطل محال، فكونه يعقل العالم فقط دون أن يعقل ذاته أمر لا يقبل، فهو محال ضرورة.

والثالث: باطل كذلك؛ لأن الإله كامل الكمال المطلق، والعالم ناقص، بل مليء بالنقص، فإذا عقل الإله العالم المشتمل على النقص؛ فقد حلَّ النقص في الإله، وأصبح الإله محلاً للنقص، ومن ثمَّ لا يكون كاملاً الكمال المطلق، وهذا خلف وهو محال، ثم إننا قررنا أن الإله كامل الكمال المطلق، وحلول النقص فيه ينافي كماله، ويجعله محلاً للنقص ومتصلاً به، فهذا محال.

وإذا بطل الاحتمال الثالث، وبطل - كذلك - الاحتمال الثاني، فلم يبق إلا الاحتمال الأول، فيكون الإله عاقلاً ذاته فقط، فتكون ذاته هي المعقولة له دون شيء من الوجود كله، وبذلك تصدق عباراتهم في وصف إلههم بأنه: هو العقل، وهو العاقل، وهو المعقول.



المطلب الثاني: نظرية الفيض



عرفنا أن إله الفارابي الذي يؤمن به هو عقل، وليس مادة، وأنه يعقل ذاته، فذاته هي موضوع التعقل عنده، وهي الشيء الوحيد الذي يحل في عقله، أو يحل في ذاته، وأن الإله عند هؤلاء الفلاسفة لا يعقل شيئاً في هذا الوجود كله، ولا يعلم شيئاً عن هذا الكون.

ولقد عرفنا- كذلك- أن الإله عند الفارابي واحد من كل جهة، وأن الواحد من كل جهة لا يصدر عنه كثرة أبداً، بل لا يمكن أن يصدر عنه كثرة، ويأتي السؤال:

إذا كان الإله لا يمكن أن تصدر عنه كثرة؛ لأنه واحد، والواحد لا يصدر عنه إلا واحد،

فكيف صدر هذا العالم علويه وسفليه عن الله الواحد؟

هنا يأتي الفارابي بالإجابة التي أخذها عن أرسطو وعن أفلوطين، والتي أعجب بها الفلاسفة من بعد الفارابي فأخذوا بها، بل طوّروها وأضافوا إليها، كما فعل ابن سينا في تطويره هذه النظرية.

والإجابة التي أوردتها الفارابي اضطربت فيها أقوال الفلاسفة اليونان، وكذلك لم يتضح موقف أفلوطين منها بشكل محدد، وإن كان هؤلاء هم أساس هذه الفكرة الخيالية المتوهمة، وبخاصة أرسطو وأفلوطين، لكن الفارابي جاء فأخذ عنهم بضاعتهم، فأحسن عرضها وتسويقها فشاعت عنه فيمن بعده، والفارابي يوضح هذه الفكرة.

إن الأول- الله- عقل ذاته- كما بينا آنفاً- أنه يعقل ذاته، ولا يعقل غيره، وأنه لما عقل ذاته نشأ في الخارج موجود هو صورة مطابقة تماماً للموجود الأول- الله-. وسبب صدور الموجود الثاني عن الله- تعالى الله عما يقولون-: أن الله إذا علم شيئاً فإن هذا الشيء الذي علمه الله وعقله، أو حلّ في عقله يوجد في الخارج حقيقة، ويوجد على نفس الصورة التي هي في عقل الله، أو في علمه، قال الفارابي:

«وهذه خاصية توجد في علم الله، أو عقل الله، فما أن يعلم الله شيئاً، أو يعقله حتى يوجد ذلك الشيء في الخارج، ولا يظل مجرد علم مجرد، وإذن فإنه يكفي لكي توجد الأشياء في الخارج أن يعلمها الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى** فإنه إذا علم شيئاً وجب أن يوجد ذلك الشيء ضرورة؛ حيث إن علم الله عمل خلاق، وفعل مؤثر، فما أن يعلم الله شيئاً، أو يعقل الله شيئاً حتى يوجد ذلك الشيء في الخارج، وبذلك يكون عقل الله فاعلاً مؤثراً، وحتى لا يكون الموجود في عقل الله، أو في علم الله مجرد وهم لا حقيقة له في الخارج، وحاصل هذا: أن الله لما عقل ذاته «صدر» عنه موجود في الخارج هو مماثل تماماً لعقله التي هي الله، ولا يختلف عنه في قليل ولا كثير سوى أن الأول علة، والثاني الذي صدر عنه معلول له» وهذا الفكر الناقض لدين الله الإسلام جملة وتفصيلاً يوضحه الفارابي، فيقول: «... إن الله يعقل ذاته، وإن العالم صدر عنه عن طريق علمه بذاته، وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته، وبأنه مبدأ النظام الخيّر في الوجود، بحيث يكون الوجود على ما يجب أن يكون عليه، فإذا علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه»^(١).

فوجود العالم وما فيه يكفي فيه أن يعلمه الله، وعلم الله عمل عقلي مجرد، فليس في وجود العالم عن الله آلة، أو حركة، أو غير ذلك، وإنما فقط: علم الله لذاته.

لكن هذا الكلام وهذا الفكر على ما به من غرابة لم يحل المشكلة؛ فإن المشكلة هي في صدور الكثرة عن الله، وليس في صدور الواحد، والذي ذكره الفارابي هنا نقلاً عن أفلوطين - مع تعديل ليس بالقليل - إنما هو عن كيفية صدور الواحد عن الله، وليس هذا موضوعنا.

والجواب: أن صدور الواحد عن الله إنما هو بداية صدور الكثرة عنه، فالذي ذكرناه عن الفارابي إنما صلب النظرية وأساسها؛ لأن النظرية تبدأ بقاعدة: أن الواحد الكامل في أحديته لا يصدر عنه إلا واحد، ولو صدر عنه أكثر من واحد كان ذلك يعني: أنه ليس واحداً، بل كثير، وهذا خلاف الحق، وإذن فالذي صدر عن الأول موجود واحد فقط، وهذا الصدور يطلق عليه مصطلح: «الفيض».

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة (ص ١٨).

المطلب الثالث: كيفية الفيض



لقد أطلق الفارابي - والفلاسفة بعده - على عملية إيجاد الله العالم كلمة «الفيض» تشبيهاً لصدور العالم - عندهم - عن الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى** بعملية فيضان النور عن الشمس إلى العالم، حيث يفيض النور عن الشمس على العالم، دون جهد من الشمس، ودون علم، أو إرادة، أو قدرة، أو صنعة من الشمس، فكذلك يعتقد الفارابي ومن معه أن العالم «فاض» عن الله، أو «صدر» عنه دون علم من الله، أو إرادة، أو قدرة.

أما كيفية حصول ذلك: فيبين الفارابي أن الله قد عقل ذاته، فصدر عنه موجود أول، وذلك نتيجة تعقل الله ذاته - كما بينا قبلاً -.

هذا الموجود الأول الذي صدر عن **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى** هو مماثل لمبدئه، أو لعلته، أو لله - تعالى - في كل شيء، لا يختلف عنه إلا في كونه معلولاً، بينما الأول علة، وهذا الموجود الذي صدر عن الله يسمى عندهم: «العقل الأول»، فهو عقل؛ لأنه يماثل مبدأه في أنه ليس مادة، بل هو عقل مجرد عن المادة، وهو «أول»؛ لأنه أول ما صدر، أو فاض عن الله، وهو أول موجود وجد من العالم، وينبغي - منعاً للخلط - أن نلتزم منذ الآن أن نطلق على الإله عندهم اسم «المبدأ الأول»، أو «المبدأ» فقط؛ تمييزاً له عن العقول.

هذا «العقل الأول» هو مثل مبدئه تماماً، عقل، وهو عاقل، لكن يعقل ماذا؟ في الموضوع الذي يعقله العقل الأول يختلف عن مبدئه؛ لأن مبدأه شيء واحد هو المبدأ الأول، فالله عقل ذاته فقط؛ لأنه لم يكن هناك موضوع يُعقل إلا ذاته فقط، من هنا عقل واحدًا ففاض عنه واحد، أما «العقل الأول»، فقد كان هناك للتعقل موضوعان: مبدؤه، وهو نفسه، من ثمَّ فقد عقل «العقل الأول» مبدأه - الله - ومبدؤه واجب الوجود لذاته، فنشأ عن «العقل الأول» عقل ثان، ثم عقل «العقل الأول» - أيضًا - نفسه، فنشأ عنه «جرم» هو: «الفلك المحيط»، أو «السماء الأولى».

وهكذا عقل «العقل الثاني» مبدأه - الله - المبدأ الأول - باعتباره علة، فنشأ عنه، أو فاض عنه «عقل ثالث»، ثم عقل ذاته باعتباره معلولاً لغيره، ففاض عنه «جرم الثوابت»، والسبب في أن عقله مبدأه يفيض عنه عقل مجرد، وأن عقله ذاته يفيض عنه جرم: أن مبدأه واجب الوجود لذاته، وفي هذا من شرفه وكماله الذي يجعل تصور، أو عقل أحد الموجودات العليا إياه ينتج عقلاً مجرداً، أما حين يعقل العقل ذاته، وذاته ممكنة في ذاتها واجبة لغيرها - أي: معلولة - فينتج عنها، أو يفيض عنها جرم كثيف.

ومثل هذا يحدث في جميع العقول؛ فعن الثالث يفيض «عقل رابع» ويفيض جرم «زحل»، ثم إن الرابع يعقل مبدأه فينتج، أو يفيض عنه «عقل خامس»، ثم يعقل ذاته فيفيض عنه كرة، أو جرم «المشترى».

وعن الرابع فاض «العقل الخامس»، وذلك عن طريق عقله مبدأه، ثم عن طريق عقله ذاته نشأ عنه جرم «المريخ»، أو «كرة المريخ».

وهكذا جميع العقول يصدر، أو يفيض عن كل عقل عقلٌ وجرمٌ من أجرام العالم العلوي، حتى يصل أمر العقول إلى العقل العاشر الذي هو يُدبّر فلك القمر، ويسمى: «العقل الفعّال».

وعند العقل العاشر تنتهي سلسلة العقول، وعند فلك القمر تنتهي سلسلة الأفلاك، أو الأجرام السماوية، وعند فلك القمر يمتد الخط الوهمي الفاصل بين العالم العلوي، والعالم السفلي، والمعبر عن هذين العالمين بما فوق فلك القمر للعالم العلوي، وما دون، أو تحت فلك القمر، للعالم الأرضي، والعقل العاشر هو مدبر ما دون فلك القمر، ومصرف هذا العالم الأرضي، أو عالم العناصر، وهو في الحقيقة - عند الفلاسفة، ومنهم الفارابي، أو هو أولهم وزعيمهم في هذا - رب الوجود الأرضي، وهو الخالق والرازق، وهو المحيي والمميت - فهو خالق الهيولى - المادة - والصورة - الأنفس - وهو موجد الموجودات في العالم الأرضي، أو «مؤيس الأيسات» - بالمصطلح الفلسفي - وهو الذي يُفني الموجودات، أو «يليس الليسات» وأيضاً بالمصطلح الفلسفي، وهو - عندهم - الذي ينزل الوحي إلى الأنبياء، وقد صرح الفارابي بأن العقل العاشر هو المسمى في القرآن: «جبريل»، وهذا تشبيه

مع الفارق؛ لأن العقل العاشر عندهم هو رب هذا الوجود، فمنزته - إذن - لا تقف عند حدود جبريل عَلَيْهِ السَّلَام، بل هو فوق ذلك بكثير؛ لأنه رب جبريل - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُصِفُونَ.

يقول الفارابي - مصورًا طريقة الفيض هذه، مبيّنًا عقيدتهم في الموجودات المفارقة، وكيفية صدور الكثرة عن الوحدة، أو كيف فاض هذا الوجود الكثير عن الله الواحد - يقول:

«ويفيض من الأول وجود الثاني، وهذا الثاني هو - أيضًا - جوهر غير متجسّم أصلًا، ولا هو في مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، وليس ما يعقل من ذاته هو شيئًا غير ذاته، فيما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث - العقل الثالث - وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى، والثالث - أيضًا - وجوده لا في مادة، وهو بجوهره عقل، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فيما يتجوهر من ذاته التي تخصه يلزم وجود (كرة الكواكب الثابتة)، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع - العقل الرابع - وهذا - أيضًا - لا في مادة، فهو يعقل ذاته، ويعقل الأول، فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود (كرة زحل)، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود خامس - العقل الخامس - وهذا الخامس - أيضًا - وجوده لا في مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه (كرة المشترى)، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سادس - العقل السادس، وهذا - أيضًا - وجوده لا في مادة، فهو يعقل ذاته، ويعقل الأول، فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه (كرة المريخ)، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سابع - العقل السابع، وهذا - أيضًا - وجوده لا في مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود (كرة الشمس)، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثامن - العقل الثامن، وهذا - أيضًا - وجوده لا في مادة، فيعقل ذاته، ويعقل الأول، فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود (كرة الزهرة)، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود تاسع - العقل التاسع - وهذا - أيضًا - وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود (كرة عطارد)، وبما يعقل من الأول يلزم عنه عاشر - العقل العاشر - وهذا - أيضًا - وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود (كرة القمر)، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود حادي عشر - العقل الحادي عشر، وهذا

الحادى عشر وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، ولكن عنده ينتهي الوجود الذي لا يحتاج ما يوجد هذا الوجود إلى مادة وموضوع أصلاً، وهي الأشياء المفارقة التي هي في جواهرها عقول ومعقولات، وعند كرة القمر ينتهي وجود الأجسام السماوية، وهي التي بطبيعتها تتحرك دوراً^(١).

ولقد اختلف المؤرخون لفلسفة الفارابي، هل العقول عنده عشرة كما هي عند بعض الفلاسفة الآخرين؟ أم هي عنده أحد عشر عقلاً؛ بناء على أن الفارابي نفسه لم يحددها في البداية تحديداً صريحاً، حيث قال: في كتابه: (عيون المسائل): «ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك إلا على طريق الجملة، إلى أن تنتهي العقول الفعالة إلى عقل فعال مجرد عن المادة، وهناك يتم عدد الأفلاك»^(٢).

ولقد اختلف كلام الفارابي حول عدد العقول، وكذلك اختلف المؤرخون له حول الموضوع نفسه، وسبب الخلاف: هو المبدأ الأول، أو العلة الأولى التي عندهم هي «الله»، فالذين ذكروا المبدأ الذي هو علة الكون وجعلوه هو الأول، ثم جعلوا العقل الذي هو أول صادر عنه هو الثاني في العدد، وصلوا بالعدد الذي ذكره إلى أحد عشر عقلاً، حيث كان هذا العدد شاملاً المبدأ الأول الذي هو الإله عندهم، أما من جعل المبدأ الأول خارج العدد، ثم جعلوا أول صادر، أو فائض عن العلة الأولى، أو المبدأ الأول هو العقل الأول، وبدأ العدد من أول صادر وليس من الإله، فإن العقول عندهم عشرة فقط، وإذن فعدد العقول، أو الموجودات الثواني الفائضة عن الإله عند الفارابي عشرة، وهذا أمر متفق عليه لا خلاف فيه.

إن نظرية الفيض هذه يدين بها الفارابي لنظرية «أفلوطين» ومن قبله لأرسطو، لكن الفلسفة اليونانية لم تقدم نظرية متسقة، أو متكاملة في الموضوع، وإن كانت أوردت جذور النظرية، أعني: القول بالواحد، ثم القول بالفيض عنه، فنظرية الفيض - أو الصدور، أو العقول - جاءت

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل في القول في الموجودات الثواني وكيفية صدور الكثير (ص ٢٢).

(٢) عيون المسائل (ص ١٩).

عن الفلسفة اليونانية بلا شك، لكن الفارابي نسقها ونظمها وجعلها قائمة على نظرية فلسفية متسقة منسجمة، وليس أدل على ذلك من أن أفلوطين لم يصل بعدد العقول إلى عدد معين، بينما أرسطو يجعل عدد الأفلاك والنفوس يتراوح بين «٤٥، ٤٩، ٥٥»، أضف إلى ذلك أن أفلوطين ينفي عن الأول - الله - حتى علمه بذاته، ولسنا ندري إذا كان الأول لا يعلم ذاته فكيف فاضت عنه العقول جميعها، مع أن علمه بذاته هو أساس هذا الفيض؟^(١).



(١) انظر: خطاب الفلسفة العربية الإسلامية (ص ١٣٣)، تاريخ الفلسفة العربية (١١٧/٢).

المبحث الثاني

الوجود ومراتبه

المطلب الأول: الوجود القديم والوجود الحادث



مما تقدم يتضح البناء الهيكلي للعالم في نظرية الفارابي، فالعالم عند الفارابي يقوم على عالمين - كما بيّنا سابقاً -: عالم علوي يطلق عليه «ما فوق القمر»، ثم عالم آخر، أو عالم ثانٍ هو العالم السفلي، ويطلق عليه «ما دون فلك القمر»، وقد حدد الفارابي في نظريته معالم كل عالم من العالمين وخصائصه، ومما ينبغي التنبيه إليه: أن النظام الذي بني عليه الفارابي عالميه إنما هو مستمد من الفكر اليوناني، أو من التراث القديم للمفكرين اليونان، لكنه مرّ بمرحلتين من التطوير، كانت المرحلة الأولى على أيدي أفلاطون وأرسطو، ثم أفلوطين، وكانت المرحلة الثانية على يدي الفارابي على الهيئة التي نراها الآن.

وخلاصة النظرية الفارابية عن العالم: أن هذا العالم مكون من أفلاك كروية، مركزها الأرض، والأفلاك من حولها كل فلك يحمل كوكباً من الكواكب السيارة التي تدور حول الأرض، ومراكزها حول الأرض تتفاوت في القرب، أو البعد منها، وأقرب هذه السيارات إلى الأرض هو القمر، ثم الأفلاك الأخرى تأتي بعده تحمل سياراتها وجميعها فوق القمر، وهي بالترتيب:

- ١- كرة عطارد.
- ٢- كرة الزهرة.
- ٣- كرة الشمس.
- ٤- كرة المريخ.
- ٥- كرة المشتري.
- ٦- كرة زحل.
- ٧- ثم كرة الكواكب الثابتة.

وهذه النظرية مستقاة من الفكر اليوناني القديم، وقد اختلفت كرة الثوابت عن الأفلاك الأخرى؛ حيث إن الأفلاك دون الثوابت ترى كواكبها تتحرك في منازل تراها العيون

المجردة، وعلى سبيل المثال؛ فإن الشمس تُرى تنتقل من المشرق إلى المغرب، ثم من المغرب إلى المشرق وهكذا، وكذلك القمر، ومثل ذلك جميع الكواكب السيارة تتحرك في أفلاكها، لكن هناك كواكب، أو نجوم ذات أبعاد سحيقة في جوف الكون، وهي لبعدها لا تدرك العيون حركتها، بل تراها العيون ثابتة في أماكنها، ومن ثم أُطلق عليها الكواكب الثابتة، وذلك في مقابل الكواكب المتحركة السيارة، وقد اعتقد اليونان القدامى- أصحاب هذه النظرية- أن هذه الكواكب الثابتة لها فلك واحد هو الذي يحملها، فأطلقوا عليها جميعها اسم «فلك الثوابت».

ثم إن الفارابي قد لاحظ ذلك اللون الأزرق الذي ينتهي إليه الأفق في أي مكان ينظر المرء، فأينما نظر المرء وجد ذلك اللون الأزرق ينطبق على حدود الأفق، فاعتقد الفيلسوف أن ذلك جسم كبير يحيط بكل شيء في العالم، وأن الأرض التي هي مركز الكون، والسيارات التي تدور حولها، والأفلاك جميعها بما فيها فلك الثوابت، جميع ذلك يقع داخل هذه الكرة السماوية الزرقاء؛ ومن ثمَّ جعل الفيلسوفُ هذا الجسمَ الكبيرَ الأزرقَ من الموجودات المفارقة، وجعل له فلكًا يحمله، وأطلق عليه اسم «السماء الأولى»، وهذا الذي سماه الفارابي السماء الأولى يسميه بعض الفلاسفة «الفلك المحيط» وهي تسمية أدق وأصدق في التعبير عما يعتقد القوم من ذلك الإطلاق الذي سماها به الفارابي.

على أن ثمة ملاحظة ينبغي أخذها في الاعتبار، وهي من حيث إطلاق اسم «كوكب وكواكب» على جميع السيارات، سواء ما كان منها كوكبًا، وما كان نجمًا، حيث من المعلوم اصطلاحًا أن الكوكب يطلق على الجرم البارد الخامد الذي لا حرارة فيه، ولا ضوء، وقد يضيء عن طريق انعكاس أضواء النجوم الأخرى عليه، وذلك مثل كوكب القمر، بينما اسم «نجم ونجوم» يطلق على الجرم الحار المضيء كالشمس، هذا مما اتفق عليه اصطلاحًا، لكن الفارابي ومن أخذ عنهم من اليونان يطلقون على الجميع - كواكب ونجومًا - اسم كوكب وكواكب، وليس مما يضير، فهذا اصطلاح عندهم، والقاعدة تقول: لا مشاحة في الاصطلاح؛ لذلك وجب التنبيه.

والأفلاك والسيارات التي تدور في أفلاكها قديمة أزلية لا بداية لوجودها، فهي من

حيث الزمان قديمة لا أول لها، بمعنى: أنه لم يمض زمان لم تكن هي موجودة فيه، بل هي موجودة منذ الأزل، وهي بهذا المعنى قديمة، والسبب في ذلك: أن الفارابي والفلاسفة معه قد جعلوا الله - جلَّ عما يقولون - علَّةً صدر عنها العالم - أو فاض - صدور المعلول عن علته، وقد ذكرنا أن العلة التامة لا يفصل بينها وبين معلولها زمان، فإذا كانت العلة قديمة كان معلولها قديمًا؛ لأنه معها من حيث الزمان، وكذلك العالم بأفلاكه وكواكبه، قديم؛ لأنه فاض عن العلة القديمة، وهو مصاحب لها في الزمان، وبهذا الاعتبار - أي: من حيث الزمان - يقال: إن العالم قديم.

لكن العالم رغم أنه قديم من حيث الزمان، فإنه من حيث كونه ممكن الوجود في ذاته، واجب الوجود بغيره، أو من حيث كونه ليس موجودًا لذاته، بل هو موجود لغيره، أو من حيث كونه معلولًا لعلَّة من خارجه، من هذه الحثثيات يعتبر العالم حادثًا، بمعنى: أنه بحاجة إلى غيره ليكون موجودًا، فهو وإن كان قديمًا بالزمان، فإنه حادث بالذات، ومن هنا كانت الأقسام من حيث القدم والحدوث أربعة:

الأول: قديم بالذات، قديم بالزمان:

وهذا واحد فقط ليس ثمة غيره، وهو الله - تعالى - فهو قديم بالذات، فلا يحتاج إلى علة توجده *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى* بل وجوده من ذاته ولذاته، فهو ليس معلولًا لشيء آخر؛ ومن ثمَّ فهو من حيث الذات قديم، وكذلك هو قديم من حيث الزمان، وهذا أمر طبعي؛ لأنه ما دام هو الموجود الأول الذي وجوده من ذاته، ووجود الكل يستند إليه فمن البدهي ألا يكون مسبقًا بزمان، بل إن الزمان يستمد وجوده منه، من حيث إن الزمان هو مقدار الحركة لمتحرك ما، وجميع المتحركات تستمد وجودها من الأول، فموجد الكل هو أسبق الكل، وهو أسبق من الزمان.

الثاني: حادث بالذات، قديم بالزمان:

وهذا هو العالم في أصوله - أي: في أفلاكه وكواكبه وأصول عناصره، فهذه كلها قديمة بالزمان - كما ذكرنا آنفًا - بمعنى: أنه لم يمض زمان لم تكن فيه موجودة، بل كانت موجودة دائمًا لا أول لوجودها، فهي قديمة بقدم علتها حيث هي معلولة لعلَّة قديمة التي هي

الموجود الأول، ثم إن العالم رغم أنه قديم بالزمان، إلا أنه حادث بالذات، بمعنى: أن وجوده ليس من ذاته، بل يستند في وجوده إلى الأول؛ لأن العالم من حيث الذات ممكن، والممكن حادث، لكن هذا الممكن أوجده غيره، فأصبح واجباً بالغير.

الثالث: حادث بالذات، حادث بالزمان.

وذلك هو العالم المتغير أيساً وليساً، أو وجوداً وعدمًا، وهذا يتمثل في عالم العناصر، أو عالم ما تحت فلك القمر، أو العالم الأرضي، ولأنه متغير دائمًا، وليس ثابتًا، وتغيره يتمثل أوضح ما يتمثل في إيجاد المعدوم، وفناء الموجود، أو في الأيس عن الليس، ثم الليس عن الأيس، وعالم العناصر، أو العالم الأرضي، سُمِّي من أجل ذلك: «عالم الكون والفساد»، وأساس الكون والفساد هما: الهيولى، والصورة، فالكون يحدث باجتماعهما، ويحدث نقيضه وهو الفساد بافتراقهما، فإذا حلت الصورة في الهيولى حدث كون لصاحب الصورة إنسانًا، أو حيوانًا، أو غير ذلك، وإذا انفصلت الصورة عن المادة حدث الفساد، وبدهي أن ما يحدث له الكون، ثم الفساد، هو حادث ذاتًا وحادث زمانًا، فهو حادث ذاتًا؛ لأن الذي يوجد ويفنيه هو: «العقل الفعَّال» في عقيدة الفارابي وأمثاله من الفلاسفة، وهو حادث زمانًا؛ لأنه مسبوق بالعدم زمانًا، ويلحق الزمان بالعدم.

الرابع: على حال واحدة:

ولكنه في حال تغير دائم، وهنا ننتقل إلى الحال الرابعة التي هي: الإمكان المحض، أو الممكن لذاته، الذي لم يجر عليه وجود أو عدم، فهو في حالة الإمكان الذاتي، وهذا الإمكان الذاتي هو الذي يقع فيه الوجود عن عدم، ثم العدم عن وجود، أو الأيس عن الليس، ثم الليس عن الأيس.

تنبيه إلى خطأ شائع:

ومما ينبغي التنبيه إليه: أن ثمة خطأ شائعًا لدى كثيرين من الكاتبيين والمؤرخين للفلسفة، حيث درجوا على القول بأن الفارابي من القائلين بحدوث العالم، وأنه ينص على أن العالم حادث وليس قديمًا، ثم يعقبون على ذلك بأنه ليس من القائلين بأن العالم قديم، وذلك كلام غير مقبول، حتى ولو كانت له تعليقاته، حيث يذكرون أن معنى الحدوث عنده

هو الحدوث الذاتي وليس الزماني، ويبينون أنه من حيث الزمان فالعالم عنده قديم لم يسبق بزمان، فهو مع موجدِه - أي: مع الله - سبحانه عما يقولون - دائماً، وكما أن الله - تعالى - يوصف بأنه: «الأول»، فكذلك يوصف العالم بأنه «الأول»، وإذا كان المفسرون يفسرون: «الأول» بأنه الذي لا شيء قبله فيقولون: إن الله هو الأول فلا شيء قبله؛ فكذلك الفلاسفة يقولون عن العالم: إنه الأول فلا شيء قبله، والذي نريد أن نصل إليه: أن معنى الحدوث لا ينبغي الخلاف حوله، أو الشغب عليه؛ فإن معناه البدهي هو الوجود بعد العدم، وأنه هو وجود الشيء بعد أن مرَّ زمان لم يكن ذلك الشيء موجوداً فيه، وهذا القول هو المعتمد لغاً وعقلاً؛ ومن ثمَّ كان المعتمد شرعاً ودينياً؛ لأنَّ الشرع لا يأتي إلا بما يوافق الفطر والعقول، ولا يأتي بما تعيى العقول به؛ ومن ثمَّ فإنَّ الفارابي ومن تابعه، ومن أخذ هو عنهم من فلاسفة اليونان قائلون يقدم العالم، وليسوا من القائلين بأن العالم حادث.

أما الترويج لهذا الزعم الذي يقول: إن الفارابي، والفلاسفة اليونان الذين أخذ عنهم، وتأثر بهم هم من القائلين بالحدوث، بل يحرص بعض الكتاب على القول بأن الفارابي يَنْصُرُ في كلامه على أن العالم حادث، كمثَّل صاحب كتاب (خطاب الفلسفة العربية الإسلامية) الذي يقول: «الفارابي - إذن - يؤمن بحدوث العالم، بل يصرِّح بذلك في - الدعاوى القلبية - فيقول: إن العام محدث، وإن وجوده بعد وجود الله بالذات، يقول الفارابي: إن العالم محدث، لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم، بل على أن العالم وجوده بعد وجود الله بالذات^(١)، لكنه مع وجود الله من حيث الزمان.

وهذا كله يدل على أن الفارابي يقول بحدوث العالم، ولكنه حدوث من نوع خاص لا يدخل فيه عنصر الزمان^(٢).

نقول بأن هذا ترويج لخطأ، وإشاعة لباطل؛ فإن معنى الحدوث عندنا وعند العقلاء

(١) هذا النص من رسالة للفارابي «تجريد رسالة في الدعاوى القلبية» (ص ٧).

(٢) خطاب الفلسفة العربية الإسلامية (ص ١٢٧ - ١٢٨).

هو الوجود بعد العدم، وأن الحادث هو الذي لم يكن، ثم كان، ولا ينبغي أن يفهم الحدوث على غير هذا المعنى، وأن يتكلف له معنى، أو معاني هي من التلاعب بالعبارات ليس أكثر، ثم إن القول بأن الله - تعالى عما يقول الظالمون - هو الموجد لجميع ما سواه، وهو موجد العالم بسمائه وأرضه، وليس في الوجود شيء إلا وهو من خلق الله - تعالى - وإيجاده، هذا القول متفق عليه عند جميع الخلق، فلا أحد يقول: إن العالم وُجد بلا موجد، سوى الدهريين الملاحدة.

فليس عند الفارابي جديد حين يقول بأن العالم يستند في وجوده إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى فَنَحْنُ وَهُوَ نَقْرُ بِذَلِكَ وَنُؤْمِنُ بِهِ.

لكن قول الفيلسوف: إن العالم كان موجودًا دائمًا، ولم يكن زمان قبله لم يكن فيه موجودًا، أو لم يكن زمان كان فيه غير موجود؛ فذلك هو القول بقدم العالم، ومن الجمع بين التقيضين الذي هو محال، أن نجمع بين هذا القول والقول بأن العالم حادث. والخلاصة: أن الفارابي ومن تأثر بهم وأخذ عنهم من اليونان، ثم من تأثروا به وأخذوا عنه جميع هؤلاء هم من القائلين بقدم العالم، المؤمنين بأن العالم قديم، النافين والكافرين بأن العالم حادث، وهذه حقيقة معلومة من دين هؤلاء القوم بالضرورة.



المطلب الثاني: الوجود الأرضي (ما تحت فلك القمر)



بان لنا من مذهب الفارابي أن الإله هو العلة في وجود العالم السماوي والأرضي، وأن الإله عقل ذاته فنشأ عنه عقل أول مشابه لعلته تمامًا سوى أنه معلول، وأن العقل الأول عقل مبدأه، أو علته، أو الإله فنشأ عنه عقل ثانٍ مشابه لمبدئه، وعقل ذاته فنشأ عنه جرم الفلك المحيط، أو السماء الأولى، وأن العقل الثاني عقل مبدأه الذي هو الإله فنشأ عنه عقل ثالث، ثم عقل نفسه فنشأ عنه جرم الثوابت، وهكذا كل عقل عَقَلَ مبدأه، أو علته فنشأ عنه عقل، ثم عَقَلَ نفسه فنشأ عنه جرم من الأجرام السماوية، حتى كان العقل العاشر الذي يدبر العالم الأرضي.

والعقل العاشر يسميه الفارابي: «العقل الفَعَّال»، وهذا العقل عمله منصبٌ على العالم الأرضي، فالعالم الأرضي، أو عالم ما دون فلك القمر هو تحت تصرف وتدبير العقل الفَعَّال، فهو الذي بيده مقاليد الأمور جميعها في العالم الأرضي، يدبر هذا العالم ويصرف كل شيء فيه، لا يستثنى من ذلك شيء، من هنا تتضح صلة العقل الفَعَّال بالعالم، والدور الذي يقوم به.

فالعقل الفَعَّال لا صلة له بالعالم العلوي، فليس له عمل في حركة الأفلاك، أو الموجودات العلوية؛ لأن عمله يختص بما دون فلك القمر، أو بعالم العناصر، أو بعالم الكون والفساد، أو بالعالم الأرضي.

أما عمل العقل الفَعَّال في العالم الأرضي، عالم ما تحت فلك القمر فيشمل كل شيء، بدءًا من إيجاد الأنفس الأرضية، ثم إيجاد الأكوان، أو الأركان الأربعة التي يتكون منها العالم المادي، وهي: الماء، والتراب، والنار، والهواء، ثم إيجاد الموجودات، وإفنائها، وذلك عن طريق إحلال الصور في الهيولى، ثم التفريق بينهما، ويعتقد الفارابي - متأثرًا بفلسفة أرسطو في هذا المجال - أن كل ما يحدث في العالم الأرضي، عالم ما دون فلك القمر متأثر بحركة الأفلاك في عالم ما فوق فلك القمر؛ فإن الجسم السماوي، وكذلك الأفلاك وحركاتها،

ومما سة بعضها لبعض يُحدث العناصر الأربعة، وهذه العناصر يختلط بعضها ببعض فيتداخل، أو يتخارج فتحدث من ذلك الأمزجة والطباع، يتبعها السلوك والأخلاق.

والأصل في كل ذلك: أن الطبيعة المشتركة للأجسام السماوية تصدر عنها المادة المشتركة لجميع الموجودات تحت فلك القمر، وهي الهیولی، وعن اختلاف جواهر الأجسام السماوية تنشأ في العالم الأرضي أجسام مختلفة الجواهر، وعن اختلاف نسبتها وإضافتها تحدث الصور المختلفة المتضادة، وتحدث أجسام كثيرة متقابلة مختلفة.

يقول الفارابي: «تحدث أولًا الاستقُصات، ثم ما قاربها وجانستها من الأجسام، مثل البخارات وأصنافها، مثل الغيوم والرياح وسائر ما يحدث في الجو، وأيضًا مجانساتها حول الأرض وتحتها، وفي الماء والنار، ويحدث في الاستقُصات، وفي كل واحد من سائر تلك قوى تتحرك بها من تلقاء أنفسها، إلى أشياء شأنها أن توجد لهذا أو لهذا، من غير محرك لها من خارج، وقوى يفعل بعضها في بعض، وقوى يقبل بها بعضها فعل بعض، ثم تفعل فيها الأجسام السماوية، ويفعل بعضها في بعض، فيحدث من اجتماع الأفعال - من هذه الجهات - أصناف من الاختلاطات والامتزاجات كثيرة، ومقادير كثيرة، مختلفة من غير تضاد، فيلزم عنها وجود سائر الأجسام، فتختلط - أولًا - الاستقُصات بعضها مع بعض، فيحدث من ذلك أجسام كثيرة متضادة، ثم تختلط هذه المتضادة بعضها مع بعض فقط، وبعضها مع بعض ومع الاستقُصات، فيكون ذلك اختلاطًا ثانيًا بعد الأول، فيحدث من ذلك - أيضًا - أجسام كثيرة متضادة الصور، ويحدث في كل واحد من هذه - أيضًا - قوى يفعل بعضها في بعض، وقوى تقبل بها فعل غيرها فيها، وقوى تتحرك بها من تلقاء نفسها بغير محرك من خارج، ثم تفعل فيها - أيضًا - الأجسام السماوية، ويفعل بعضها في بعض وتفعل الاستقُصات، وتفعل هي في الاستقُصات - أيضًا - فيحدث من اجتماع هذه الأفعال بجهات مختلفة اختلاطات أخر كثيرة تبعد بها عن المادة الأولى والاستقُصات بعدًا كثيرًا، ولا تزال تختلط اختلاطًا بعد اختلاط قبله، فيكون الاختلاط الثاني أبدًا أكثر تركيبًا مما قبله، إلى أن تحدث أجسام لا يمكن أن تختلط، فيحدث من اختلاطها جسم آخر أبعد منها عن الاستقُصات؛ ومن ثم يقف الاختلاط.

فبعض الأجسام يحدث عن الاختلاط الأول، وبعضها عن الثاني، وبعضها عن الثالث، وبعضها عن الاختلاط الأخير.

فالمعدنيات تحدث باختلاط أقرب إلى الاستقصات، وأقل تركيباً، ويكون بعدها عن الاستقصات برتب أقل، ويحدث النبات باختلاط أكثر منها تركيباً وأبعد عن الاستقصات برتب أكثر، والحيوان غير الناطق يحدث باختلاط أكثر تركيباً من النبات، والإنسان وحده هو الذي يحدث عن الاختلاط الأخير^(١).

ويقسم الفارابي الموجودات من حيث الكمال والنقص إلى نوعين:

الأول: الموجودات السماوية، أو ما فوق فلك القمر، وهي موجودات وُجدت كاملة منذ وجودها، لم تكن ناقصة، ثم اكتملت، بل هي كاملة منذ وجدت، ووجودها لا أول له حيث صدرت عن الأول الذي أعطاها ما تتجوهر به على التمام منذ وجودها، وهذه الموجودات السماوية هي العقول وأفلاكها والأجرام التي تدبرها هذه العقول.

وهذه الموجودات السماوية لها تأثيراتها في العالم الأرضي، عالم ما دون فلك القمر.

الآخر: العالم الأرضي، عالم ما دون فلك القمر، وهذا العالم سبق كلامنا عنه، وعن تأثير الجسم السماوي والأفلاك وكواكبها والتي يعبر عنها بعالم ما فوق القمر في العالم الأرضي، وقد بيّنا تفصيل ذلك في النص الذي نقلناه عن الفارابي آنفاً.

والحاصل: أن العالم العلوي في غاية الكمال، أما عالم ما دون فلك القمر فليس كاملاً،

بل هو في غاية النقص، والذي يعمل فيه ليساعده على استكمال نفسه بقدر الطاقة عاملان:

١- الجسم السماوي، أو العالم السماوي، أو الموجودات السماوية في العالم

العلوي - كما بيّنا آنفاً.

٢- العقل الفعّال، الذي هو المتصرف والمدير للعالم الأرضي، أو عالم ما دون فلك القمر.

يقول الفارابي - مبيّناً سبب نقص الموجودات الأرضية - : «إنها لم تُعْطَ من أول الأمر

جميع ما تتجوهر به على التمام، بل إنما أعطيت جواهرها التي لها بالقوة البعيدة فقط، لا

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة (ص ٧٧ - ٧٨).

بالفعل؛ إذ كانت إنما أعطيت مادتها الأولى فقط؛ ولذلك هي أبدًا ساعية إلى ما تتجوهر به من الصورة، وقد بلغ من تأخرها وتخلفها وخساسة قدرها أن صارت لا يمكنها أن تنهض وتسعى من تلقاء أنفسها، إلى استكمالها إلا بمحرك من خارج، وهذا المحرك من الخارج هو الجسم السماوي وأجزاؤه، ثم العقل الفعّال؛ فإن هذين جميعًا يكملان وجود الأشياء التي تحت الجسم السماوي، والجسم السماوي بمقتضى جوهره وطبيعته وعمله؛ يلزم عنه - أولًا - وجود المادة الأولى، ثم بعد ذلك يعطى المادة الأولى كل ما في طبيعتها وإمكانها واستعدادها أن تقبل من الصور كائنة ما كانت.

أما العقل الفعّال فمُعَدُّ بطبيعته وجوهره أن ينظر في كل ما وطّأه الجسم السماوي وأعطاه، فأى شيء منه قبل التخلص من المادة ومفارقتها، رام تخليصه من المادة ومن العدم، فيصير في أقرب مرتبة إليه، وذلك بأن تصير المعقولات التي هي بالقوة معقولات بالفعل، فمن ذلك يحصل العقل - الذي كان عقلاً بالقوة - عقلاً بالفعل، وليس يمكن أن يصير كذلك شيء سوى الإنسان، فهذه السعادة القصوى التي هي أفضل ما يمكن للإنسان أن يبلغه من الكمال.

فمن هذين يكمل وجود الأشياء التي بقيت متأخرة، واحتيج إلى إخراجها إلى الوجود بالوجود التي شأنها أن تخرج إلى الوجود بها، وكذلك بالوجود التي شأنها أن يدوم وجودها بها^(١). من هذا النص للفارابي يتضح أن الجسم السماوي بمكوناته من العقول والأفلاك هو المنوط بإيجاد المادة الأولى التي هي أساس الوجود الأرضي، وهذه المادة هي «الهيولى»، ثم يأتي دور العقل الفعّال الذي يعمل على إعطاء هذه المادة كمالها عن طريق إحلال الصور فيها، وبذلك تخرج من العدم إلى الوجود، ومثل ذلك يصنع بالعقل بالقوة الذي يسمى عند البعض بالعقل الهيولاني، فيفيض العقل الفعّال على هذا العقل الذي هو بالقوة من العلوم والمعارف ما يساعده على الوصول إلى كماله، فيتحول العقل بالقوة إلى عقل بالفعل، وهكذا يعمل الجسم السماوي - أولًا - ثم يكمل العقل الفعّال عمله - ثانيًا - وعن هذين تستكمل الموجودات الأرضية كمالها على قدر الطاقة.

(١) السياسة المدنية (ص ٥٤ - ٥٥).

المطلب الثالث: مراتب الوجود



عُني الفارابي وغيره من الفلاسفة ببيان مراتب الوجود، وقد قدّموا لنا صورًا من مراتب الوجود عندهم، فمن هذه الصور ما يشتمل على مراتب الموجودات في العالم العلوي، أو عالم ما فوق فلك القمر فقط، ومنها ما يهتم بتوضيح مراتب الموجودات في العالمين جميعًا: ما فوق فلك القمر، وما تحت فلك القمر، فهناك - إذن - صورتان لترتيب الموجودات:

الأولى: ما تهتم بترتيب الموجودات في العالم العلوي فقط، وهو المسمى بعالم ما فوق فلك القمر، وهذه الطريقة ترتب موجودات ما فوق فلك القمر على هذا النحو:

١- المبدأ الأول، أو السبب الأول، أو الله - سبحانه عما يقولون -.

وهو الذي يستند إليه الوجود كله، وهذا السبب، أو المبدأ يسميه الفارابي: «الله»، وقد يسميه في بعض كتاباته: «العلة الأولى»، أو «المبدأ الأول»، أو «العقل الأول»، وهذا الموجود الأول هو الذي صدر عنه الوجود كله على النحو الذي بيّناه آنفًا على التفصيل، وهو مرتبة وحده؛ لأنه الموجود الواحد الذي وجوده واجب لذاته، وجميع الموجودات سواء ممكنة لذاتها مستندة في وجودها إليه؛ لذلك كان هو محتلاً مرتبة لا يشاركه فيها غيره.

٢- العقول المفارقة التي صدرت عن المبدأ الأول، من العقل الأول حتى العقل التاسع. وهذه العقول من العقل الأول الذي فاض عن المبدأ الأول حتى العقل التاسع كلها في مرتبة خاصة هي المرتبة الثانية من حيث الكمالات، وإنما كانت في مرتبة واحدة لأنها جميعها مجردة تجردًا كاملاً من ثلاثة جوانب:

أ- أنها ليست مادة، بل هي في ذاتها عقول مجردة عن المادة.

ب- أنها لا تحل في مادة.

ج- أنها لا صلة لها بعالم الكون والفساد، أو عالم ما تحت فلك القمر.

ولأنها بهذه المنزلة من الكمال قد احتلت مرتبة من الكمال تلي مباشرة منزلة المبدأ

الأول الذي هو كامل الكمال المطلق، والذي هو علة الكل، وقد فاض عنه الكل.

٣- العقل العاشر: أو: العقل الفعّال.

والعقل الفعّال هو آخر الموجودات السماوية، أو موجودات العالم العلوي، وهو أقل هذه الموجودات في الكمال؛ لأنه رغم أنه ليس مادة، بل عقل مجرد، وبرغم أنه لا يحل في مادة، إلا أنه وثيق الصلة بعالم الكون والفساد؛ إذ هو الذي يتولى تدبير عالم الكون والفساد الذي هو العالم الأرضي، أو ما دون فلك القمر، ولأنه على صلة بهذا العالم الذي يحل فيه النقص، أو هو محل للنقص، فقد حل فيه النقص، وصارت منزلته أدنى منازل جميع الموجودات السماوية.

الأخرى: صورة تهتم بترتيب الموجودات في الكون كله بعالميه السماوي والأرضي، أو بعالم ما فوق فلك القمر، وما تحت فلك القمر، فالترتيب هنا لجميع الموجودات على النحو التالي:

١- السبب الأول، أو المبدأ الأول، أو: الله - سبحانه عما يقولون -:

وهو في المرتبة الأولى؛ لأنه الكامل كمالاً مطلقاً، ولأنه واجب الوجود لذاته، ولأنه الذي تستند إليه جميع الموجودات في وجودها.

٢- الأسباب الثواني، أو: العقول التي صدرت عن الأول من العقل الأول حتى العقل التاسع، وهذه العقول التسعة تأتي في المرتبة الثانية من الكمال والمنزلة من حيث إنها ليست مادة، ولا تحل في مادة، ولا تتصل بعالم الكون والفساد.

٣- العقل الفعّال: وهو العقل العاشر وحده في المرتبة الثالثة.

وذلك؛ لأنه يحتل المرتبة الثالثة من حيث الكمال بعد المبدأ الأول، ثم العقول التسعة، وإنما لم يكن مع العقول السابقة عليه في مرتبتها، وكان أقل كمالاً منها؛ لأنه على اتصال وثيق بعالم الكون والفساد، وهو عالم النقص والخسة.

٤- النفس:

والنفس تأتي في المرتبة الرابعة، وهي أول المراتب من مراتب الموجودات في العالم الأرضي، أو عالم ما دون فلك القمر، وإنما كانت النفس في المرتبة الرابعة لأنها ليست مادة، لكنها تحل في المادة.

٥- الصورة:

والصورة تأتي في المرتبة الخامسة؛ لأنها- كذلك- ليست مادة لكنها تحل في المادة، أو تحل في الهيولى التي هي بالقوة، فتتحول الهيولى من القوة إلى الفعل بحلول الصورة فيها.
٦- الهيولى، أو المادة:

وتلك هي الهيولى بالقوة، ولها صورة أخرى تنتقل فيها من القوة إلى الفعل، وذلك عن طريق حلول الصورة فيها؛ حيث إن الهيولى التي هي «مادة» بالقوة تنتقل من القوة إلى مادة بالفعل، وذلك عن طريق حلول الصورة فيها.

والثلاثة الأولى هي مراتب الوجود في العالم العلوي، أو في عالم ما فوق فلك القمر، أما الثلاثة الأخيرة: النفس، والصورة، والمادة- فهي مراتب الوجود في العالم الأرضي.
يقول الفارابي: «... المبادئ التي بها قوام الأجسام والأعراض لها ستة أصناف، ولها ست مراتب عظمى، كل مرتبة منها تحوز صنفًا منها: السبب الأول: في المرتبة الأولى، والأسباب الثواني: في المرتبة الثانية، والعقل الفعّال: في المرتبة الثالثة، والنفس: في المرتبة الرابعة، والصورة: في المرتبة الخامسة، والمادة: في المرتبة السادسة، فما كان في المرتبة الأولى منها لا يمكن أن يكون كثيرًا، بل هو واحد فقط، وأما في كل واحدة من سائر المراتب فكثير.

ومن هذه الموجودات ثلاثة ليست في أجسام، وهي: السبب الأول، والأسباب الثواني، والعقل الفعّال، وثلاثة هي في أجسام، وليست ذواتها أجسامًا، وهي: النفس، والصورة، والمادة.
والأجسام ستة أجناس:

- ١- الجسم السماوي.
- ٢- والحيوان الناطق.
- ٣- والحيوان غير الناطق.
- ٤- والنبات.
- ٥- الجسم المعدني.
- ٦- الاشتقاقات الأربع^(١).

(١) السياسة المدنية، للفارابي (ص ٢-٣)، والمراد بالاشتقاقات الأربع: العناصر الأربعة: النار، والهواء، والماء، والتراب.

فالأول هو السبب في وجود الأسباب الثواني- العقول- وعن كل سبب من الأسباب الثواني يحصل وجود فلك من الأفلاك كما رأينا، وعن الأخير يحصل وجود الكرة التي فيها القمر، وعن العقل الفعّال يحصل وجود ما دون فلك القمر. والأول هو: الله، والثواني هم الملائكة والروحانيين وما أشبه ذلك، والعقل الفعّال هو المسمى في الشرع: الروح الأمين، وروح القدس»^(١).



(١) مبادئ آراء المدينة الفاضلة، للغارابي (ص ٢٧).

المطلب الرابع: جذور هذه الأفكار والمعتقدات



لقد أقام الفارابي نظريته عن العالم في بناءٍ محكم اللبنة، متناسق الأجزاء، واضح المعالم، خالٍ من الثغرات والقفزات.

لكن من الحقائق المسلّمة: أنه لا علاقة بين إحكام النظرية، وحقية ما جاءت به، فليس معنى أن تكون نظرية ما محكمة السبك، جيدة التنسيق، أن تكون صادقة، أو صائبة، أو يكون جميع ما فيها حقاً، وعالم الأساطير مليء بالأقاصيص والروايات محبوكة السبك، متسلسلة الأحداث، مترابطة البناء، لكن لا يمنعها ذلك من أن تكون أسطورة خيالية، لا حقّ فيها، وليس لها أدنى صلة بالواقع، كذلك نظرية الفارابي عن العالم، وعن مكوناته، أو أجزائه، سواء فيما أسماه تحت فلك القمر، أو فوقه، فهذه جميعها كما يقول المثل العربي: «حديث خرافة يا أم عمرو» ليس في كلام الفارابي الذي أضاع فيه عمره أدنى حظ من الحق، أو شذرة من صواب، أو ذرة من صحة، ولا ما يزن قلامة ظفر من واقع، ولو فرضنا أن الفارابي حدّث بأن هذه النظرية والتفاصيل التي اشتملت عليها هذه النظرية إنما هي أضغاث أحلام راودته أثناء نومه، لقلنا: إن أحلامه سيئة، وإن أضغاث الأحلام رغم أنها خيالية لا علاقة لها بالحق والواقع، إلا أنها معه هي أدخل في الخيال المريض، والمزاج السيء، وهكذا يتضح أن نظريته هذه لا تصلح حتى أن تكون أحلاماً، أو أضغاث أحلام؛ فإن هذه لها حد أدنى من الخيال لا ينبغي أن تتخطاه وإلا دلت على خيال مريض ومزاج سيء.

والذي يثير العجب: أن يقع رجل في مثل ذكاء الفارابي فريسة هذه الخرافات والأضاليل التي لا هي من الإسلام الذي نشأ الفارابي عليه، ولا هي من الفطرة التي تقف بصاحبها عند حد معين من الزلل لا يتخطاه، ثم ليست - كذلك - من البيئة التي نشأ فيها الفارابي.

لكن الذي يخفف من ذلك العجب، ويبين عن أسباب الخلل والضلال الذي وقع فيه الفيلسوف وهو يبني مذهبه الخرافة، وقد تخيل العالم، بل وخالق العالم - جل في علاه -

ألعوبة في يده يكونها ويرتبها كما يشاء، وحسب ما يهوى، وطبق ما يهيئه له خياله المريض - نقول: إن الذي يهون من ذلك العجب إنما هو معرفة الجذور التي استقى منها الفيلسوف مذهبه ذلك، وأخذ عنها نظريته تلك، وبذلك تتضح لنا الخلفية وراء ما جاء به الفيلسوف، وهذه الجذور كثيرة، ومتفرعة، وأهمها:

١ - عقيدته الشيعية:

فالفارابي شيعي ملتزم بعقائد الشيعة، ووجه التأثير بهذه العقيدة، ومظاهر تأثيره بها فيما نحن بصدده: أن الشيعة تشتمل على عقائد، منها:

أ- التأويل: حيث لا يلتزم صاحبه بالحقائق الظاهرة الجلية، وإنما يبحث فيما وراءها من باطن خفي، وكذلك فعل الفارابي حيث ترك حقائق الوجود التي تتحدث عن الخالق - جل وعلا - في وضوح وسهولة، وأخذ يضرب في مهامة الخيال.

ب- التقيّة: وهي تقوم على إخفاء أشياء واختراع غيرها، وفي هذا تشجيع على الافتراء وتجريء على الابتداع، وإطلاق العنان للخيال.

ج- تشتمل العقيدة الشيعية على جملة عقائد كلها تساعد على الافتراء والابتداع، والانفلات من الحق والواقع الظاهر للعيان إلى خيال وهم بعيد عن الحق والحقيقة، من هذه: عقيدة الشيعة في: الغيبة، والرجعة، وعصمة الإمام، واستمرار الوحي إليه، إلى آخر هذه العقائد التي تغرق في الخيال، وتفسح المجال واسعاً للوهم والخرافة.

٢ - عقيدته الإسماعيلية:

ورغم أن الشيعة الاثني عشرية لا يرضون عن كثير من عقائد الإسماعيلية، بل يرفضونها، بل يكفرونها، إلا أن العقيدة الشيعية تسع الجميع، المتفقين عليها، والمبتدعين فيها، وهذه السمة تيسر على الكثيرين الانتقال منها إلى الإسماعيلية والعكس.

والعقيدة الإسماعيلية تجعل المنتسبين إليها يعتقدون ما اعتقده الفارابي، ويقولون بما قال به؛ إذ عند الإسماعيليين ما يسمى «العقل الأول»، «النفس الكلية»، وموجودات أخرى، كل منها انبثق عن الآخر، وذلك مثل «السابق»، و«التالي»، وهذه كلها تكاد تكون تمثيلاً لما جاء به الفارابي، أو جذوراً له.

٣- أما الفلسفة اليونانية فهي الجذر الأقوى، والخلفية الحقيقية وراء نظرية الفارابي التي اخترعها، والفرية التي افترها حول العالم ومكوناته، علويه وسفليه، بل وأكثر من ذلك حول سبب العالم وموجده، الذي يسميه العلة الأولى، ويعتقد أنه هو «الله»، ولا بأس في أن يعتقد الفارابي في إله هو مجرد علة فاض عنها العالم، بينما هذه العلة، أو هذا الإله لا يعقل شيئاً عن العالم الذي صدر عنه.

وليس هناك من شك في أن الفارابي قد أخذ إلهه هذا عن «أرسطو» بكل تفاصيله، ومن المعلوم أن أرسطو قال بوجود جواهر هي عقول مفارقة للعالم الأرضي الذي نعيشه، وأن هذه الجواهر المفارقة رأسها وموجدها هو الموجود واجب الوجود الذي حرك الوجود كله، بينما هو لا يتحرك، فهو محرك لا يتحرك، وأن هذا المحرك قد صدر عنه عقول أخرى، وأن هذه العقول هي التي تحرك الأفلاك السماوية، وإن كان لم يحدد عدد العقول، أو الأفلاك، في بعض مؤلفاته، بينما جعلها في مؤلفات أخرى خمسة وخمسين عقلاً ونفساً، وليس من شك في أن كل من يقرأ هذا يدرك مباشرة أن الفيلسوف في نظريته تلك قد تأثر تأثراً مباشراً وواضحاً بكامل نظرية أرسطو، بل يكاد يكون نقلها، مع الإقرار بأن له فضل التجديد والإضافات والتنسيق بما يجعلها أدق وأكثر تنظيمًا من نظرية أرسطو، وإن كان ذلك لا يخرجها عن مجال الخرافة ومستوى الأسطورة.

وسياتي مزيد تعليق على هذه النظرية عند حديثنا عن تقويم فلسفة الفارابي في ضوء الإسلام في آخر الكلام عن فلسفته - بحوله تعالى -.



الفصل الخامس

نظرية النفس عند الفارابي

المبحث الأول: النفس وقواها.

المطلب الأول: قوى النفس.

المطلب الثاني: وحدة النفس.

المطلب الثالث: حدوث النفس وخلودها.

المبحث الثاني: نظرية العقل عند الفارابي.

المبحث الأول

النفس وقواها

المطلب الأول: قوى النفس



١- تعريف النفس:

يعرف الفارابي النفس بأنها «استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة»^(١). وهذا التعريف أخذه الفارابي عن أرسطو، كما أخذه وقال به الفلاسفة الآخرون، والمراد بالجسم في التعريف: الجسم الحى، أو أجسام الكائنات الحية، ويشمل أجسام: النبات، والحيوان، والإنسان، فهذه الموجودات جميعها لها أجسام طبيعية، ونسبة الأجسام إلى الطبيعة يعني: أنها أجسام أرضية، فهي من عالم العناصر، وهو عالم ما تحت فلك القمر، وبذلك يخرج من التعريف الأجسام السماوية، أو الأجسام في عالم ما فوق فلك القمر، والأجسام الطبيعية هي آلة تحركها وتدبرها النفس، وهذه الأجسام ليست دائماً بالفعل، بل هي قبل حلول النفس فيها أجسام بالقوة، هي حية بالقوة- أي: لم تكن حية، لكنها صالحة للحياة- فلما حلت فيها الأنفس صارت حية بالفعل، وهذه الأجسام لها كمالات من سمع، وبصر، وحس، وإدراك وقوى متعددة، لكن هذه الكمالات جميعها لا تتحقق للجسم إلا بعد حلول النفس فيه، وبذلك تكون النفس هي الكمال الأول للجسم، وبعد حلولها يُحصّل الجسمُ بقيةً كمالاته على قدر الطاقة، وهذا معنى تعريف النفس بأنها: تحل في جسم من عالم العناصر، قبل حلولها فيه كان حياً بالقوة، فلما حلت فيه صار حياً بالفعل، ثم بحلولها فيه حصل له الكمال الأول، وهو الحياة، ثم يبنى على هذا الكمال تحصيل الجسم لجميع الكمالات الأخرى المتاحة على قدر طاقته.

(١) تاريخ الفلسفة العربية، لحنّا الفاخوري (ص ٧٦).

والنفس نوعان كبيران:

الأول: نفوس العالم العلوي، عالم ما فوق فلك القمر، وهذه الأنفس لا يصدق عليها تعريف النفس الذي ذكره الفارابي، فهذا التعريف خاص بالنفوس في العالم الطبيعي عالم العناصر، عالم ما تحت فلك القمر، ونفوس العالم السماوي، أو العلوي تخرج من هذا التعريف بقيدتين، القيد الأول: نسبة الجسم إلى الطبيعة، في قوله: «جسم طبعي»، وعالم الطبيعة هو عالم العناصر، العالم الأرضي، أما القيد الآخر؛ فقوله: «ذي حياة بالقوة»، فهذا الوصف خاص بعالم ما تحت فلك القمر، أو العالم الأرضي، فإنه عالم الكون والفساد، والأجسام فيه تكون صالحة للحياة- أي: حية بالقوة وليس بالفعل- فإذا حلت فيها الأنفس صارت حية بالفعل، أما حياة الأجسام السماوية فهي حية بالفعل دائماً، لم تكن بالقوة، ثم صارت بالفعل، بل هي بالفعل دائماً، ثم إن نفوس العالم العلوي كاملة دائماً عاقلة بالفعل دائماً، ومعقولاتها حاصلة لها مقصورة فيها منذ وجودها، وأنفس العالم العلوي هي أشرف وأكمل من الأنفس في العالم الأرضي، وهذه الأنفس كثيرة، فالجسم السماوي له نفس، ولكل كوكب من الكواكب نفس.

الآخر: نفوس الكائنات الحية في عالمنا الأرضي، أو عالم العناصر، أو عالم ما تحت فلك القمر، وهذه النفوس ليست كمثل نفوس العالم السماوي، بل هي أقل كمالاً وشرفاً من النفوس في العالم العلوي؛ لما قد بيننا آنفاً أن النفوس في العالم العلوي عاقلة دائماً، حية بالفعل دائماً، كاملة دائماً، أما الأنفس في عالمنا فليست كذلك كما بيننا قبلاً.

والأنفس في عالمنا الأرضي أنواع ثلاثة:

النوع الأول: النفس النباتية:

وهي أدنى الأنفس، وأقلها كمالاً، ولها من الكمالات والقوى ما يناسب الأجسام النباتية، وهذه الكمالات، أو القوى هي:

١- القوة الغذائية- أي: أن النبات فيه خاصية أو قوة التغذي، أو الاغتذاء.

٢- القوة النامية: بمعنى: أن النبات لديه قوة النمو والزيادة، وذلك عن طريق القوة

الأولى؛ قوة الغذاء، أو القوة الغذائية.

٣- القوة المولدة، أو قوة التوالد، أو قوة: ولادة المثل، فالنبات يتغذى، وينمو، أو يكبر ويزداد، ثم يلد المثل.

وهذه هي مجمل القوى النباتية التي للنفس النباتية.

النوع الثاني: النفس الحيوانية:

وهي أعلى من النفس النباتية، وأدنى من النفس الإنسانية، فهي في مرتبة وسط بين النفس النباتية والنفس الإنسانية، وللنفس الحيوانية من القوى والكمالات ما يناسبها، وكمالات النفس الحيوانية وقواها:

١- القوة الغذائية: وهذه موجودة في النباتية، وموجودة- كذلك- في الحيوانية؛ إذ الحيوان لا يستغني عن الغذاء، ففيه قوة التغذية، أو الاغتذاء؛ إذ حياته تتوقف عليها.

٢- القوة النامية: وهذه- كذلك- موجودة في النفس النباتية، وقوة النماء والزيادة متوقفة على الغذائية، فعن طريق الغذاء، أو التغذي ينمو الحيوان كما ينمو النبات.

٣- القوة المولدة، أي: القدرة على التوالد، أو ولادة المثل، فالحيوان لديه القدرة على التناسل والتكاثر.

٤- القوة الحسية، أو القوة الحاسة، والمراد بها قوة الحس لدى الحيوان، فالحيوان لديه القدرة على السمع، والبصر، واللمس، والإحساس بالألم، ولديه الحواس الظاهرة كالتي ذكرنا، ولديه الحواس الباطنة كالإحساس بالجوع والعطش.

٥- القوة الحركية الإرادية، أو قوة التحرك بالإرادة:

وهذه القوة تعني: أن الحيوان لديه رغبات، ولديه القدرة على الاختيار؛ ومن ثمَّ فإنه قد يرغب في شيء فيتحرك إليه بإرادته، ولا ينبغي أن نخلط هنا بين إرادة الحيوان، وإرادة الإنسان، فإن الفارق كبير، فالإرادة لدى الإنسان لها حسابات، وتقوم على أسس مستمدة من النفس الناطقة، والقوة العاقلة، والإدراك الواعي المميز، أما إرادة الحيوان فتقوم على مجرد الغريزة التي تحرك الحيوان، وذلك كحيوان انطلق في مرتع من مراتع الرعي فأكل من مكان، ثم رأى مكاناً آخر أكثر كلاً وخضرة، فإنه يترك المكان الأقل كلاً، أو خضرة إلى المكان الذي هو أكثر كلاً وخضرة، وذلك بإرادته التي هي غريزته يهتدي بها إلى ما ينفعه، ويتعد بها عما يضره.

وهذه مجمل القوى الحيوانية التي هي للنفس الحيوانية، ويلاحظ أن القوى النباتية هي- أيضًا- من القوى الحيوانية، بل هي أساس ضروري للقوى الحيوانية، بمعنى: أن النفس الحيوانية لا يمكن أن تستغني عن القوى النباتية التي هي بمثابة الأساس لها.

النوع الثالث: النفس الإنسانية:

والنفس الإنسانية أعلى النفوس وأشرفها وأكملها في عالمنا الأرضي، فهي أسمى من النفس الحيوانية، ومن باب أولى هي أشرف من النفس النباتية، وذلك أمر بدهي ينبى عنه أن النفس الإنسانية هي التي تدبر وتصرف شؤون النفوس النباتية والنفوس الحيوانية، فالنفس الإنسانية بالنسبة للنفسين النباتية والحيوانية، هي كمثل الإنسان بالنسبة للنبات والحيوان، وذلك يتضح أكثر إذا عرفنا أن النبات والحيوان قد خُلقا من أجل الإنسان؛ لذلك كانت النفس الإنسانية أسمى وأكمل وأشرف من النباتية والحيوانية، وللنفس الإنسانية من القوى ما يلي:

١- القوة الغذائية:

والقوة الغذائية سبق أن عرفنا أنها من القوى المشتركة بين النبات والحيوان، ونبين هنا أنها- كذلك- من قوى النفس الإنسانية؛ إذ الإنسان بحاجة إلى الغذاء الذي لا يعيش الكائن الحي إلا به؛ من ثم كانت النفس الإنسانية من قواها القوة الغذائية، أو خاصية الاغتذاء التي لا يمكن للإنسان أن يعيش بدونها.

٢- القوة النامية:

والقوة النامية- كذلك- عرفنا أننا من قوى النفسين النباتية والحيوانية، ثم هي- كذلك- من قوى النفس الإنسانية، فالإنسان يتغذى، ومن الغذاء ينمو ويزداد.

٣- القوة المولدة:

وتلك- أيضًا- من قوى النفس النباتية، والنفس الحيوانية، فإن النبات من قواه أنه يلد المثل، وكذلك الحيوانية من قواها أنها تلد المثل، ومثل النفسين؛ النفس الإنسانية، فهي- كذلك- تلد المثل، فالإنسان ينسل ويتكاثر عن طريق هذه القوة، قوة التوالد.

٤- القوة الحسية:

وتلك القوة ليست في النبات، ولكنها من قوى النفس الحيوانية، وهي - كذلك - من قوى النفس الإنسانية.

فالنفس الإنسانية لها من الحواس نوعان:

أ- الحواس الظاهرة: وهي خمس: البصر، والسمع، والشم، والذوق، واللمس. فالبصر: مرآة يتشبع بها خيال المبصر ما دام يحاذيه ويقابله، فإذا زال ولم يكن قوياً انسلخ. والسمع: هو جُويّة - حفرة - يتموج فيها الهواء المنقلب عن متصاكن على شكله وهيئته فيسمع.

واللمس: قوة في عضو معتدل يحس بما يحدث فيه من استحالة - تغير - بسبب ملاق مؤثر، وكذلك حال: الشم، والذوق^(١).

ب- الحواس الباطنة: وهي كثيرة: الإحساس بالجوع والعطش، والإحساس بالرضا والغضب، والسعادة والتعاسة، والحب والبغض... إلى آخر هذه الأحاسيس التي تقوم على ما يطرأ على الوجدان من أحاسيس متنوعة، على أن الإدراك في الحقيقة إنما هو للنفس، وليس للحاسة العضوية إلا الإحساس، يقصد أن الإحساس المادي للحاسة، أما ترجمته والشعور بالألم والمعاناة فهو للنفس^(٢).

وهذه القوة الحسية لها قوى فرعية تساعد في أدائها، وتحقيق رسالتها والهدف منها، وهذه القوى الفرعية هي:

أ- الحس المشترك:

وهذا الحس هو محل اجتماع المحسوسات جميعها، فالحواس الخمس إنما تصب في هذه القوة؛ ولذلك سماها الفيلسوف بالحس المشترك، وهذه القوة يجتمع فيها - كذلك - الحس الظاهر مع الحس الباطن، فهي مجمع الحس في النفس والجسم، سواء كان

(١) فصوص الحكم (ص ١١).

(٢) المصدر السابق (ص ١١).

حسًا ظاهرًا، أو باطنًا، أو كان نوعًا من الأنواع الخمسة جميعها، والحس المشترك ترسم فيه أنواع الحس، فتبقى محفوظة فيه بعد ذهاب مصادرها؛ ولذلك كانت هذه القوة هي المغذية التي تمد الذاكرة بأنواع المحسوسات حيث تحتفظ بصور المحسوسات بعد ذهاب مادتها^(١).

ب- المصوِّرة:

وهي قريبة الشبه بالقوة السابقة- الحس المشترك- ومهمتها: تثبيت صور المحسوسات بعد زوال صورها المادية عن مسامحة الحواس، فتزول أعيانها ولكن تبقى صورها في المصورة، والمصورة تقع في مقدمة الدماغ، حيث قسم الفلاسفة الدماغ إلى ثلاثة أقسام: المقدمة- وفيه المصورة- والمؤخرة- وتقع فيها الحافظة عند الأكثرين- وأوسط الدماغ- تقع فيه الذاكرة^(٢).

ج- الحافظة:

وهي تحتل القسم الأخير من الدماغ، وتمثل خزانة تحتفظ فيها النفس بالمدركات التي تأتي عن طريق الواهمة أو المتخيلة، وكذلك ما تدركه المصورة.

د- المتخيلة:

والمتخيلة قوة للنفس تعمل على الصور المختزنة في الحافظة فتخلط بعضها ببعض، وتمزج بعضها مع بعض، وتخرج من كل ذلك صورًا، وأشكالًا لا وجود لها في الواقع، وإن كانت أجزاءها موجودة في الواقع، لكنها مجتمعة بعيدة عن الواقع وقائمة على التخيل والمزج، وذلك كمن يرسم صورة «الشیطان» من مخيلته، فيرسم صورة رجل، له ذيل طويل، وله أرجل بقرة، ورأس إنسان له قرنان، فهذه الصورة مجتمعة غير واقعية، لكن أجزاءها في الواقع: فالذيل والقرون وأرجل البقرة، كلها مستقاة من الواقع، وهذا الخلط والتجميع والمزج من عمل المتخيلة، ومن المعروف أن المتخيلة عاجزة عن ابتداء أجزاء لا

(١) المدينة الفاضلة (ص ٨١)، الفصوص (ص ١٢).

(٢) الفصوص (ص ٢١).

وجود لها في الواقع، لكنها تأخذ أجزاء صورها الخيالية من الواقع، ولا تبتعد عن الواقع؛ إذ الأجزاء كلها من الواقع.

هـ- القوة الناطقة:

والقوة الناطقة هي خاصية النفس الإنسانية التي تتميز بها عن غيرها من النفوس النباتية والحيوانية، وقد عرفنا أن بين كل نوع من النفوس وبين نوع آخر من الفارق كمثلهما ما بين أصحاب تلك النفوس وأصحاب النفوس الأخرى، فبين النفس النباتية والنفس الحيوانية كمثلهما ما بين النبات والحيوان من الفارق، وكذلك بين النفس الحيوانية والنفس الإنسانية من الفارق كمثلهما ما بين الحيوان والإنسان، فالنفس النباتية أدنى منزلة بين النفوس في العالم الأرضي، والنفس الإنسانية أعلى النفوس وأشرفها، أما النفس الحيوانية فهي وسط بين النوعين، بين النفس النباتية والنفس الإنسانية.

وقد قلنا: إن النفس الإنسانية لها قوى متعددة أسماها هي القوة الناطقة، وهذه القوة يتميز الإنسان عن غيره من الموجودات الأرضية من نبات وحيوان.

والقوة الناطقة بها يعقل الإنسان المعقولات، ويحصل العلوم والمعارف، وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأفعال والأقوال، ومن السلوك والأخلاق، وبها يمكن أن يحوز الصناعات، وبها يُروِّي فيما يمكن أن يُقبل، أو لا يُقبل، ويُفعل، أو لا يُفعل، وبها يُدرك الضارَّ والنافع، والمُبلِّد والمؤذي^(١).

والفارابي يفرق في القوة الناطقة بين نوعين من القوى، أو بين قوتين مختلفتين:

الأولى: قوة نظرية: وقد تسمى: العقل النظري، وهذه القوة يحوز الإنسان العلوم والمعارف، وهذه القوة خاصة بالمعارف النظرية التي ليس من شأنها أن تتصل بالجوانب العملية أو العضلية؛ ولذلك قال الفارابي فيها: «... بها يحوز الإنسان علم ما ليس شأنه أن يعمله إنسان أصلاً»^(٢).

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة (ص ٤٩ - ٥٠).

(٢) السياسة المدنية (ص ٣٣).

الأخرى: قوة عملية: وقد تسمى: العقل العملي، وهي القوة التي بها يعرف الإنسان ما شأنه أن يعمل به بإرادته.

وقد قسم الفارابي القوة العملية إلى نوعين:

النوع الأول: من القوة العملية هو: القوة العملية المهنية، وهذه القوة يحوز الإنسان عن طريقها الصناعات والمهن.

النوع الآخر: من القوة العملية هو القوة «المُرَوِّية»، والمروية هي قريبة من القوة النظرية، لأنها قائمة بوظيفة التفكير والتدبر، ويكون بها البحث والرؤية فيما ينبغي أن يعمل به الإنسان، أو لا يعمل به^(١).



المطلب الثاني: وحدة النفس



بيِّنا فيما سبق القوى المتعددة للنفس، سواء كانت تلك النفس نباتية، أو حيوانية، أو إنسانية، وقد يظن البعض أن هذه القوى تمثل أجزاء للنفس، وأن النفس على هذا تتكون من أجزاء كل جزء منها يمثل قوة من تلك القوى، ومن مجموع هذه الأجزاء تتكون النفس، لكن هذا التصور غير صحيح؛ فإن القوى في النفس متعددة، لكنها مع ذلك واحدة، فالنفس واحدة والقوى متعددة، وقد عُنِيَ الفارابي بهذه الحقيقة، وحرص على بيانها؛ ومن ثمَّ عقد فصلاً يبين هذا المعنى، عقد ذلك الفصل في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة)، وعنوانه: «كيف تصير هذه القوى والأجزاء نفساً واحدة؟»^(١).

وقد قامت نظريته في وحدة النفس رغم تعدد قواها على أن هناك ترابطاً قوياً بين هذه القوى، وأنها جميعاً تمثل بناء واحداً متماسكاً، وقد أقام الفارابي هذا البناء على أساس من نظريته في سلك واحد، بحيث تكون القوة من هذه القوى صورة لما دونها، ومادة لما فوقها، وقال الفارابي في هذا: «الغاذية الرئيسة شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسة، والحاسة صورة في الغاذية، والحاسة الرئيسة شبه مادة للمتخيلة، والمتخيلة صورة في الحاسة الرئيسة، والمتخيلة الرئيسة مادة للناطق الرئيسة، والناطق صورة في المتخيلة، وليست مادة لقوى أخرى، فهي صورة لكل صورة تقدمتها»^(٢).

وهكذا تصبح جميع قوى النفس هي مختلفة لحقيقة واحدة هي النفس. وهذه القوى غير منفصلة عن الجسد وأعضائه، ووظائف هذه الأعضاء، فلولا القلب لما حصلت التغذية، ولما كان نزوع إلى شيء، ولولا الحواس لما حصلت الإحساسات، حتى إن النفس ذاتها؛ لو لم يكن الجسد متهيئاً لقبولها لما وجدت، والجسد في رأي الفارابي أشبه بمدينة ذات نظام، يقوم على كل قسم منه رئيس خاضع للرئيس الأعلى الذي هو القلب^(٣).

(١) الباب العشرون من كتاب المدينة الفاضلة (ص ٦٢).

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة (ص ٥١).

(٣) تاريخ الفلسفة العربية (٢/ ١٢٧).

المطلب الثالث: حدوث النفس وخلودها



١ - حدوث النفس:

ذهب فلاسفة اليونان ويمثلهم «أفلاطون» إلى أن النفس قديمة، وأنها موجودة قبل الجسد، وعلى خطاهم ذهب كثير من الفلاسفة مثل «ابن سينا» الذي يقرر أن النفس قديمة قبل الجسد، وأنها حين يكون الجسد متهيئاً لقبولها تهبط من أعلى إليه، وله في ذلك قصيدة يقول في مطلعها:

هَبَطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ وَرَقَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَتَمَعٍ^(١)

وإذا كان فلاسفة يونان كأفلاطون، وكثير من الفلاسفة العرب يرون أن النفس قديمة؛ فما موقف الفارابي من ذلك؟

إن الفارابي يقرر في وضوح شديد أن النفس محال أن تكون قديمة، فهي حادثة مع حدوث الجسد، فلا يمكن أن تكون موجودة قبل البدن، بل هي معه، يقول الفارابي في ذلك: «ولا يجوز وجود النفس قبل البدن كما يقول أفلاطون، ولا يجوز انتقال النفس من جسد إلى جسد كما يقول التناسخيون، وللنفس بعد البدن سعادات وشقاوات، وهذه الأحوال متفاوتة للنفوس، وهي أمور لها مستحقة»^(٢).

فالفيلسوف يرى أن النفس حادثة وليست قديمة، وأنها توجد مع وجود البدن وليست قبله، والنفس تفيض من العقل الفعّال واهب الصور؛ لأن النفس صورة الجسد، والنفس توجد من العقل الفعّال عندما تصير مادة الجسد في الرحم مهيئة لقبولها، عند ذاك تأتي النفس من العقل الفعّال فتحل في الجسد الذي كان حياً بالقوة وهو في الرحم - أي: كان

(١) عيون الأنبياء في طبقات الأطباء (١/٤٠٣).

(٢) عيون المسائل، للفارابي (ص ٢١).

صالحًا لأن يحيا، لكنه لم يكن حيًّا بالفعل - فإذا حلت في النفس فإنه ينتقل من كونه حيًّا بالقوة إلى كونه حيًّا بالفعل.

ويقول في كتابه (الدعوى القلبية): «وإن النفس الناطقة لها هذه القوة التي هي الإدراك جوهر واحد وهو الإنسان على الحقيقة، وله - أي: الإدراك - فروع وقوى منبثة منها في الأعضاء، وأنها حادثة عن واهب الصور عند حدوث الشيء المستعد لقبولها فيه وهو البدن، أو ما في قوته أن يصير بدنا، وأن النفس لا يجوز أن تكون موجودة قبل وجود البدن، وأنها لا يجوز أن تتكرر في أبدان مختلفة، وأنه لا يجوز أن يكون لبدن واحد نفسان، وأنها مفارقة - للبدن - باقية بعد الموت، فليس فيها قوة قبول الفساد»^(١).

والفيلسوف في هذا النص قرر أمورًا بوضوح، وهي:

- ١- أن النفس حادثة وليست قديمة، وأنها توجد مع وجود البدن.
 - ٢- أن وجد النفس هو «العقل الفعّال» الذي يصفه الفارابي بأنه: «واهب الصور».
 - ٣- أن واهب الصور - النفوس - وهو العقل الفعّال إنما يوجد النفس ويدخلها في البدن عندما يوجد البدن في الرحم، ويكون صالحًا ومهيئًا لقبول النفس؛ فإن العقل الفعّال يوجدها ويدخلها في هذا البدن.
 - ٤- أن النفس الواحدة لا تكون، أو تتكرر في أكثر من بدن واحد، فالتناسخ باطل وضلال.
 - ٥- أنه كما لا يجوز أن يكون للنفس الواحدة أكثر من بدون واحد؛ كذلك لا يجوز أن يكون للبدن الواحد أكثر من نفس واحدة.
 - ٦- أن النفس تفارق البدن عند الموت، فليست تموت معه، ولا تفنى بفنائها، بل تبقى بعده خالدة لا تموت؛ لأنها ليس فيها قوة قبول الفساد - أي: ليس من طبيعتها الموت -.
- هذه حقائق عن مذهب الفارابي في النفس، والأمور الخمسة الأولى صحيحة من مذهبه لا خلاف حولها عند الدارسين للفيلسوف، أما الأمر السادس، وهو خلود النفس

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة (ص ٩٤)، وانظر: كتاب في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، لمحمود قاسم (ص ٧٣).

بعد موت البدن، أو فناؤها ففيه تناقض واضطراب، وبسبب هذا الاضطراب والتناقض في فكره حول هذه القضية فقد اختلف مؤرخو الفلسفة حول تحرير مذهبه؛ ومن ثمّ تضاربت آراؤهم حول حقيقة مذهبه في خلود النفس.

مذهب الفارابي في أحوال النفس بعد البدن:

ورد عن الفارابي نصوص كثيرة في ذلك يناقض بعضها بعضًا، فمرة يقرر أن النفس بعد البدن خالدة، وأنها ليس فيها قوة قبول الفساد.

ومرة يكتب أنها فانية هالكة بهلاك البدن، ولقد لاحظ هذا مؤرخو الفلسفة فحاولوا التوفيق بين أقواله، وهم إن وُفقوا فهو توفيق لا يخلو من التكلف والتعنت.

يقول «ابن طفيل» - مصورًا تضارب الفارابي في مصير النفس بعد هلاك البدن - :
 «وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر فأكثرها في المنطق، وما ورد منها في الفلسفة فكثيرة الشكوك، فقد أثبت في كتابه (الملة الفاضلة)^(١) بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها، بقاء لا نهاية له، ثم صرح في (السياسة المدنية) بأنها منحلّة وصائرة إلى العدم، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة، ثم وصف في شرح (كتاب الأخلاق) شيئًا من أمر السعادة الإنسانية، وأنها إنما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار، ثم قال عقب ذلك كلامًا هذا معناه: وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز، وهذا قد أياس الخلق جميعًا من رحمة الله - تعالى - وصيرّ الفاضل والشرير في رتبة واحدة؛ إذ جعل مصير الكل إلى العدم، وهذه زلة لا تقال، وعثرة ليس بعدها جبر»^(٢).

لكن مع ذلك فهناك اجتهادات في تخليص آراء الفارابي من هذا الخلط، وتجريدها من هذا التناقض، وذلك على قدر الإمكان، وفي هذا المجال يمكن تقسيم النفوس عند الفارابي ثلاثة أقسام، على الترتيب الآتي:

١ - نفوس عرفت السعادة، وعملت على بلوغها، وهي النفوس التي وصلت إلى مرتبة

(١) يعني بذلك: كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة».

(٢) حي بن يقظان، لابن طفيل (ص ١٢ - ١٣).

العقل المستفاد وابتعدت عن نوازع البدن، فأصبح في مقدورها أن تستغني عن المادة، واستحال عليها العدم بسبب كمالها، فإذا فارقت أجسادها نعمت بالسعادة الدائمة، وكلما جاءها فوج جديد من جنسها ازدادت سعادتها، واشتد التذاذها.

٢- نفوس عرفت السعادة فأعرضت عنها وانغمست في الشهوات، فهي خالدة في الشقاء، ويزداد شقاؤها كلما انضمت إليها فئة من أبناء جنسها^(١).

٣- نفوس لم تعرف السعادة فبقيت غير مستكملة وظلت على حالها الهولانية؛ ومن ثمَّ فسدت بفساد الجسد: «وهؤلاء هم الهالكون والصائرون إلى العدم، على مثال ما يكون عليه البهائم والسباع والأفاعي»^(٢).

وهكذا نجد الفارابي يقسم الأنفس من حيث خلودها وفناؤها إلى ثلاثة أنواع، أو طوائف:

- طائفة عرفت السعادة وعملت على بلوغها، فهي خالدة بعد فناء الجسد في نعيم مقيم، ويزداد إحساسها باللذة والسعادة كلما انضمت إليها نفوس سعيدة من نفس طائفتها.
- وطائفة عرفت السعادة لكنها أعرضت عنها واشتغلت باللذات والشهوات، فهي خالدة في الشقاء، ويزداد شقاؤها كلما انضم إليها من هي في مرتبتها من الشقاء والتعاسة.
- وطائفة لم تبلغ درجة الكمال الذي يؤهلها لمعرفة السعادة، فهي تجهل السعادة وطرقها، ومن ثمَّ فهي على الحالة الهولانية، وهذه مثل الجسد، تفنى بفنائها^(٣).



(١) آراء أهل المدينة الفاضلة (ص ١١٤-١١٥)، والسياسة المدنية (ص ٨١-٨٢).

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة (ص ١١٩-١٢٠)، وانظر: خطاب الفلسفة العربية الإسلامية (ص ١٥٢-١٥٣).

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة (ص ١٠٠-١٠٢)، وانظر: تاريخ الفلسفة العربية (ص ١٣٤-١٣٥).

المبحث الثاني نظرية العقل عند الفارابي

إن أهم القضايا التي عالجها الفارابي في فلسفته هي قضية العقل؛ ذلك لأن العقل هو أشرف الموجودات بإطلاق، يستوي في ذلك العالم العلوي، أو ما فوق فلك القمر، والعالم السفلي، أو الأرضي، أو ما تحت فلك القمر، والمعروف أن العالم العلوي قائم على العقول، فالمبدأ الأول عقل، والفائض عنه عقول عشرة، آخرها «العقل الفعّال»، أما العالم الأرضي، أو ما تحت فلك القمر فإن أشرف ما فيه هو الإنسان، والإنسان جسم ونفس، والنفس هي كمال الجسم، لكن العقل هو كمال النفس، فالعقل هو أسمى قوى النفس؛ لذلك قيل: إن الإنسان هو العقل على الحقيقة، أو ما الإنسان إنساناً إلا بعقله، ولأن العقل له هذه المنزلة والخطر؛ فقد اهتم الفارابي وغيره من الفلاسفة بدراسته ومعالجة جميع ما يتصل به، وتقسيمه، ومنزلة كل قسم وعمله، إلى غير ذلك، ولقد عالج الفارابي العقل في كثير من مؤلفاته، ثم وضع مؤلفاً خاصاً بالبحث في العقل أسماه: (رسالة في العقل).

أقسام العقل عند الفارابي:

لقد اهتم الفارابي بتقسيم العقل، وذكر موقف الفرقاء منه، وذلك قبل أن يدلي هو بدلوه فيذكر رأيه فيه؛ لذلك بدأ دراسته للعقل، فقال: إن اسم «العقل» يقال على أشياء كثيرة:

الأول: الشيء الذي به يقول الجمهور على الإنسان: إنه عاقل.

الثاني: العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم، فيقولون: هذا مما يوجبه العقل،

وينفيه العقل.

الثالث: العقل الذي يذكره «أرسطو طاليس» في كتاب (البرهان).

الرابع: العقل الذي يذكره في المقالة السادسة في كتاب (الأخلاق).

الخامس: العقل الذي يذكره في كتاب (النفس).

السادس: العقل الذي يذكره في كتاب (ما بعد الطبيعة).

وبعد أن ذكر هذه الأقسام التي يطلق العقل عليها عند طوائف الناس، أخذ يوضح معنى العقل عند كل طائفة، ولعلنا نلاحظ هنا المدى الذي وصل إليه الرجل في تأثره بأرسطو، إلى الحد الذي عقد هذا البحث عن معاني العقل عند الناس، فيخص الناس جميعًا بأمرين من ستة، ويخص أرسطو بأربعة من هذه الأمور، وكأنه عقد هذا الموضوع بهدف شرح آراء أرسطو في العقل بمعانيه المختلفة، وفي مؤلفاته المتعددة.

وهذا التقسيم الذي أشرنا إليه لا يتصل بموضوعنا بشكل وثيق، ولكننا ذكرناه مدخلًا لكلام الفيلسوف عن العقل.

ونحن يهمننا رأي الفيلسوف في العقل، ولا يهمننا آراء أرسطو، ولا اجتهادات الفارابي في شرح تلك الآراء.

ونعود إلى أقسام العقل لدى الفيلسوف، فنقرر أن العقل له أقسام لا تخص الفارابي وحده، ولكنها أقسام يقول بها الفلاسفة جميعًا، وبخاصة ابن سينا وابن رشد، لكننا نذكرها لأنها كذلك رأي للفارابي، وتعتبر أصلًا لكل آرائه التي سنتكلم عنها هنا.

والعقل ينقسم إلى نوعين أساسيين:

النوع الأول: العقول الثواني، أو العقول في العالم السماوي فيما فوق فلك القمر.

وهذه عقول مفارقة، وهي أشرف العقول وأسمائها، والموجودات المفارقة الثواني كلها عقول، فالمبدأ الأول عقل، والذي فاض عنه عقول حتى العاشر، وهذه العقول السماوية ليست في مادة، ولا تتصل بالمادة سوى العاشر منها؛ حيث هو الذي يدبر العالم الأرضي، ويصرف عالم ما تحت فلك القمر، والعاشر من العقول الثواني المفارقة يسمى: «العقل الفعّال»، وهو أدنى العقول منزلة؛ حيث إنها جميعًا مبرأة عن الاتصال بالمادة، سوى العاشر المتصل بالعالم الأرضي، ومن هنا جاء نقصه عن العقول الأخرى، يضاف إلى ذلك سبب آخر يجعل العقل الفعّال أقل العقول العشرة كمالًا، حيث هو آخرها وأبعدها عن المبدأ الأول، ومن المعروف من مذاهب الفلاسفة - وأولهم الفارابي - أن العقول التي فاضت عن المبدأ الأول يتناسب كمالها زيادة ونقصًا مع قربها من مبدئها، أو بعدها عنه،

فكلما كانت قريبة من مبدئها كانت أكثر كمالاً، وكلما كانت بعيدة عن مبدئها كانت أقل كمالاً، وعلى هذا فإن العقل الأول الذي هو أول فائض عن المبدأ الأول هو أكثر العقول كمالاً، بحيث لا يضاهيه في كماله عقل آخر، ثم يأتي من بعده العقل الثاني، ثم يليهما في المنزلة العقول الأخرى، كل عقل هو أكمل من الذي يليه، وأقل كمالاً من سابقه.

ويتبع هذه القاعدة عند الفلاسفة ورأسهم الفارابي أن كل عقل يعقل نفسه ويعقل ما فوقه، لكنه لا يعقل ما دونه؛ لأن ما فوقه أكمل منه، ففى عقله إياه كمال له، أما عقله ما دونه وهو أقل كمالاً منه فيؤدي إلى حلول النقص فيه، من هنا كانت القاعدة عندهم التي ذكرناها، والتي تقرر أن كل عقل من الثواني يعقل نفسه وما فوقه، ولا يعقل ما دونه.

ولا يتناقض مع هذه القاعدة ما قررناه قبل ذلك من أن الموجودات المفارقة عند الفلاسفة لها تأثيرها في عالم العناصر، أو عالم ما تحت فلك القمر، فلها جانب كبير من التأثير في هذا العالم من حيث «إن الجسم السماوي بجوهره وطبيعته وفعله يلزم عنه أولاً وجود المادة الأولى - الهيلولى - ثم من بعد ذلك يعطي المادة الأولى كل ما في طبيعتها وإمكانها واستعدادها أن تقبل من الصور كائنة ما كانت...»^(١).

نقول: لا يتناقض ما ذكرناه مع هذا الكلام للفارابي من تأثير العالم السماوي في عالم العناصر؛ فإن العالم السماوي يؤثر في العالم الأرضي بمقتضى طبيعته حيث هو كامل دائماً، وهو بالفعل دائماً، ولم يكن فيه نقص أبداً، ولم يكن بالقوة، ثم صار بالفعل، بل هو بالفعل دائماً، وكمال الدائم يلزم منه أن يفيض هو من كماله ما يخرج العالم الأرضي من القوة إلى الفعل؛ لأن الكمال يفيض من العالم السماوي إلى العالم الأرضي، وفيضان الكمال، ووجود التأثير من العالم السماوي للعالم الأرضي لا يلزم منه أن يعقل العالم السماوي العالم الأرضي الذي هو عالم النقص؛ فإن التأثير يأتي من العالم السماوي بمقتضى الطبيعة، فيضان المعلول عن علته، دون علم، أو تعقل من العلة لما يفيض منها، ولا لما يفاض عليه، وذلك حسب أصلهم الذي بنوا عليه من أن المبدأ الأول فاض منه

(١) السياسة المدنية (ص ٥٥).

العقل الأول بينما المبدأ الأول لا يعقل العقل الأول الذي فاض عنه... هذا هو النوع الأول من العقل.

النوع الآخر: العقل في عالم العناصر، العالم الأرضي، عالم ما تحت فلك القمر. وهذا العقل هو موضوع حديثنا، حيث هو قوة من قوى النفس الإنسانية، أو هو أسمى قوى النفس إلى حد أنه هو الذي يميز الإنسان عن غيره، بل هو الإنسان على الحقيقة؛ لذلك اجتهد الفلاسفة في دراسته، كل على قدر طاقته؛ ومن ثم فقد اجتهد مؤرخو الفلسفة في تقصّي مذهب كل فيلسوف في العقل باعتباره أحد أهم نقاط في فلسفة كل فيلسوف، إن لم يكن أهمها.

والفارابي واحد من هؤلاء الفلاسفة الذين اجتهدوا في دراسة العقل، ووضعوه على رأس همّه من الدراسة، ويلاحظ أن المؤرخين لفلسفة الفارابي قد اختلفوا في تقسيمه العقل، أو في أقسام العقل عنده، فمنهم من جعل أقسام العقل عنده أربعة أقسام، ومنهم من جعل العقل عنده على ثلاثة أقسام، وليس ثمة خلاف بين الفريقين على الحقيقة. فمثلاً على من جعل العقل عند الفارابي أربعة أقسام صاحب كتاب (خطاب الفلسفة العربية الإسلامية)^(١)، وكذلك صاحب (موسوعة الفلسفة)^(٢)، فهما وآخرون يذهبون إلى أن الفارابي قد قسم العقل قسمة رباعية، والعقل على هذا ينقسم عند الفارابي إلى:

- ١- العقل بالقوة، وهو العقل الهيلواني، وهو العقل المنفعل.
- ٢- العقل بالفعل، وهو العقل السابق الذي هو بالقوة، لكن بعد أن ترتسم فيه المعقولات.
- ٣- العقل المستفاد، وهو نفسه العقل بالفعل، متى عقل المعقولات بواسطة العقل الفعّال، وانتقل من كونه عقلاً بالقوة إلى عقل بالفعل صار هو العقل المستفاد؛ لأنه استفاد معقولاته من غيره، وهو العقل الفعّال، والأصل، أو القاعدة عندهم أن ما بالقوة لا ينتقل إلى الفعل من نفسه، بل لا بد من مؤثر، أو علة من خارجه هي التي تعمل على نقله من القوة

(١) د. محمد عبد الرحمن مرجبا (١٤٨/٢ - ١٤٩).

(٢) د. عبد الرحمن بدوي (١٠٩/٢).

إلى الفعل، وهذا المؤثر الخارجي، أو العلة التي تساعد العقل بالقوة على أن يصير عقلاً بالفعل هي العقل الفعّال.

٤- العقل الفعّال، وهو الذي يعمل على أن يصير العقل الهولاني، أو العقل بالقوة عقلاً بالفعل.

فهذه عقول أربعة: فالعقل الذي بالقوة هو العقل الهولاني، وهو العقل المنفعل، يصير عقلاً بالفعل إذا ارتسمت فيه صور المعقولات، وإنما يتم ذلك بواسطة العقل الفعّال، والعقل بالقوة متى عقل المعقولات بواسطة العقل الفعّال صار عقلاً مستفاداً، يقول الفارابي: «فالعقل المنفعل يكون شبه المادة والموضوع للعقل المستفاد، والعقل المستفاد شبه المادة والموضوع للعقل الفعّال، فحينئذ يفيض من العقل الفعّال على العقل المنفعل القوة التي بها يمكن أن يوقف على تحديد الأشياء والأفعال وتسديدها نحو السعادة»^(١).

وكذلك هناك من ذكر أن الفارابي جعل العقل ثلاثة أقسام، أو ثلاثة أنواع وليس أربعة، ومن هؤلاء صاحب كتاب (تاريخ الفلسفة العربية)^(٢) حيث ذكر أن أنواع العقل عند الفارابي ثلاثة، هي:

١- العقل الهولاني: وهو نفسه العقل بالقوة، والعقل المنفعل، وسيأتي تعريفه- بحوله تعالى.

٢- العقل بالفعل، أو العقل بالملكة، وهو الهولاني لكن بعد أن ارتسمت فيه صور المعقولات.

٣- العقل المستفاد، وهو نفسه العقل بالفعل الذي عقل المعقولات المجردة، وصار قادرًا على إدراك الصور المفارقة، والفرق بين المعقولات المجردة والصور المفارقة: أن المعقولات المجردة كانت في مواد فانتزعت منها، أما الصور المفارقة فهي دائماً مفارقة ومجردة، «وليست في مواد، ولم تكن فيها أصلاً، كالعقول السماوية مثلاً، ولا يبلغ العقل

(١) السياسة المدنية (ص ٧٩)، وانظر: الموسوعة الفلسفية (٢/ ١٠٩ - ١١٠).

(٢) حنا الفاخوري وآخر (٢/ ١٢٩ - ١٣٠).

بالفعل درجة العقل المستفاد إلا بعد أن تحصل له المعقولات كلها معقولة بالفعل، أو جعلها»^(١)، وحيثُ «لا يكون بينه وبين العقل الفعّال شيء آخر»^(٢).

لكننا إذا نظرنا عند الفريقين - من جعل العقل عند الفارابي أربعة أنواع، ومن جعله ثلاثة - فسنجد أنه لا خلاف بينهما، وأنهما متفقان على رأي الفارابي في العقل، غير أن أحد الفريقين وضع «العقل الفعّال» ضمن أنواع العقل، والآخر لم يضعه، بل رفعه من هذه الأنواع، فالذي اعتبره ضمن أنواع العقل جعل الأنواع أربعة: العقل الهولاني، أو العقل بالقوة، أو المنفعل، ثم العقل بالفعل، ثم العقل المستفاد، ثم العقل الفعّال، فهذه أربعة، والذي لم يعتبر العقل الفعّال ضمن الأنواع، جعلها ثلاثة: العقل الهولاني، أو بالقوة، أو المنفعل، ثم العقل بالفعل، ثم العقل المستفاد، ويلاحظ هنا أن الفريقين متفقان تمام الاتفاق على الثلاثة أنواع الأولى، ويكمن الفرق بينهما في العقل الفعّال، فالبعض احتسبه ضمن الأنواع، والآخر لم يعتبره؛ ومن ثمّ أسقطه فأصبحت العقول عنده ثلاثة فقط.

إذا عرفنا هذا فلا شك أننا نقطع بخطأ من اعتبر العقل الفعّال ضمن هذه العقول، فالصواب - إذن - أن أنواع العقول ثلاثة، وليست أربعة؛ فإن العقل الفعّال ليس بين أنواع العقول - حسب آراء الفلاسفة ومنهم الفارابي - ومن ثمّ لا ينبغي اعتباره نوعاً من أنواع العقول، ولا قسماً من أقسامها، وذلك لأمر:

- ١- أن الفارابي هنا يتكلم عن العقل الذي هو من قوى النفس الإنسانية، والعقل الفعّال ليس من قوى النفس الإنسانية يقيناً.
- ٢- أن الفارابي يتكلم عن العقل الذي هو في العالم الأرضي، عالم الأنفس الإنسانية، وهو عالم ما تحت فلك القمر، والعقل الفعّال هو من العالم السماوي، عالم ما فوق فلك القمر.
- ٣- أن العقل الفعّال هو من الثواني السماوية المفارقة، وهي عقول بالفعل دائماً، وليست مرحلة من المراحل التي يمر بها العقل الإنساني الذي يبدأ من أصله الذي يكون فيه

(١) رسالة في العقل (ص ١٥-١٦، ٢١-٢٢).

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة (ص ٧)، وتاريخ الفلسفة العربية (ص ١٢٨-١٣٠).

بالقوة وليس بالفعل، ثم تفيض عليه المعلومات، وترتسم فيه صور المعقولات بمساعدة العقل الفعّال، ثم يصير في نهاية الأمر عقلاً مستفاداً، وهذه الثلاثة هي المراحل التي يمر بها كل عقل إنساني يصل إلى أعلى استعداداته، وهناك دون هذا المستوى عقول وقف بها استعدادها دون ذلك.

٤- أن التعريف الذي وضعه الفارابي وتابعه عليه غيره من الفلاسفة لا يصدق على العقل الفعّال، فقد عرف الفارابي العقل الإنساني، فقال: «هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات، فهي بالقوة عقل، وعقل هيولاني يصير إلى عقل بالفعل»^(١)، فهذا التعريف لا يصدق إلا على العقل الإنساني؛ لأن العقل الفعّال ليس هيئة في مادة، فهو مجرد عن المادة، ثم هو ليس عقلاً هيولانياً بالقوة يصير إلى عقل بالفعل، بل هو عقل بالفعل دائماً، ولم يكن بالقوة، ثم صار بالفعل، وذلك شأن العقول الثواني جميعها.

وهكذا يتضح أن العقل الفعّال لا ينبغي أن يُعدَّ نوعاً، ولا قسمًا من العقل الإنساني، وإن حدث ذلك كان ضرباً من الخلط والتناقض، فالعقل الإنساني يبدأ في أصله ليس عاقلاً بالفعل، بل هو بالقوة- أي: مجرد استعداد لأن يعقل- ثم يصير عاقلاً بالفعل، بعد أن ترتسم صور المعقولات فيه، أما العقل الفعّال- كما ذكرنا- لم يكن بالقوة أبداً، بل هو بالفعل دائماً، ثم إن هذه العقول هي بعض قوى النفس الناطقة، وليس العقل الفعّال كذلك، وهكذا يتضح أنه ليس نوعاً من العقل الإنساني فتكون أقسامه ثلاثة، وعدُّ العقل الفعّال منها خلط وغلط، وذلك حسب قواعد القوم.

وهذا الخلط ليس من فعل مؤرخي فلسفة الفارابي، بل هو من فعل الفارابي وكلامه الذي يشتمل على كثير من الاضطراب والخلط، فكلامه عن العقل الفعّال لا يبين بوضوح مكانة ذلك العقل، ولا يوضح ماهيته، فهو يقول: «العقل الفعّال فعله العناية بالحيوان الناطق والتماس تبيغته أقصى مراتب الكمال الذي للإنسان أن يبلغه وهو السعادة القصوى، وذلك بأن يصير الإنسان في مرتبة العقل الفعّال، وإنما يكون ذلك بأن يحصل مفارقاً

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة (ص ١٠١).

للأجسام، غير محتاج في قوامه لشيء آخر مما هو دونه من جسم، أو مادة، أو عرض، وأن يبقى على ذلك الكمال دائماً، والعقل الفَعَال ذاته واحدة أيضاً، ولكن رتبته تحوز - أيضاً - ما تخلص من الحيوان الناطق وفاز بالسعادة.

والعقل الفَعَال هو الذي ينبغي أن يقال عنه: إنه الروح الأمين، وروح القدس، ويسمى بأشباه هذين من الأسماء، ورتبته تسمى الملكوت وأشباه ذلك من الأسماء^(١).

ويقول الفارابي في موضع آخر: «ثم من بعد الأول يوجد الثواني والعقل الفَعَال»^(٢). وهذا التضارب عند الفارابي في معاني العقل ليس قصرًا على العقل الفَعَال، بل هو شائع حتى في كلامه عن العقل المنفعل، أو الهولاني الذي يسميه عقلاً بالقوة، فهو يعرف هذا العقل بقوله: «هو نفس ما، أو جزء من نفس، أو قوة من قوى النفس، أو شيء ما ذاته معدة، أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الأشياء كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها»^(٣).

فالفيلسوف هنا يذكر على هيئة التشكيك أن العقل هو نفس، أو جزء نفس، أو لا نفس، ولا جزء نفس، بل ولا هو شيء معلوم، أو معروف، أو محدد، بل هو «شيء ما» وإذا كان العقل عند الرجل مجهولاً إلى هذا الحد، مبهمًا وغير محدد، فلم يُعَرِّض الفيلسوف نفسه للحديث عن شيء لا يعرفه، ولا يدرك حقيقته، ومن ذا الذي سيقبل من الفيلسوف كلامًا، أو معلومة عن شيء يجهله الفيلسوف إلى هذا الحد، والعجيب أن الفارابي يتناول هذا العقل الذي يجهله، ولا يدرك ماهيته، ولا حتى عوارضه جميعها، يتناوله فيقسمه ويذكر أنواعه، ووظائفه، وأحواله وكيفية استقائه المعلومات والمعارف، وكيف يتطور ويتقل من هولاني إلى عقل بالفعل، إلى عقل مستفاد، حتى يصل إلى درجة ألا يكون بينه وبين العقل الفَعَال فرق، أو شيء آخر^(٤).

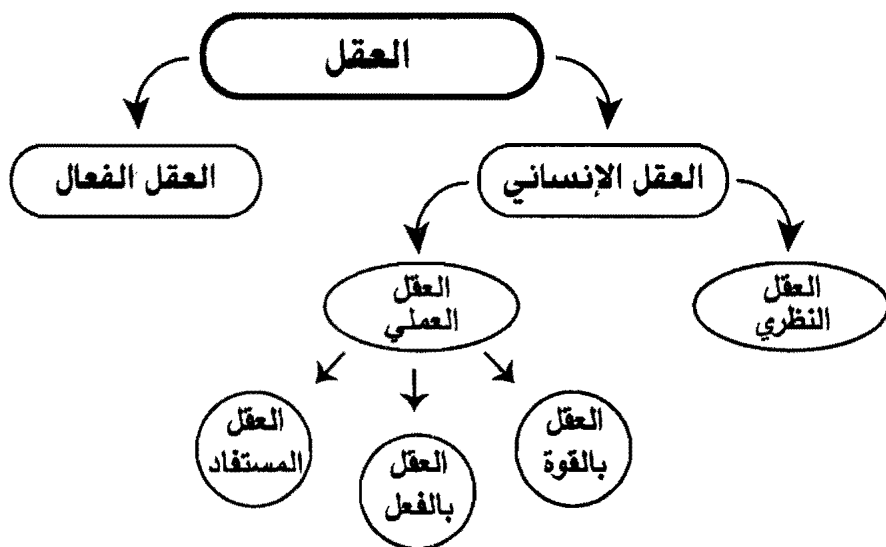
(١) السياسة المدنية (ص ٣٢).

(٢) السياسة المدنية (ص ٥٢).

(٣) رسالة في العقل (ص ١٢).

(٤) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة (ص ٧).

هذا مجمل رأي الفيلسوف في العقل، ويمكن استعارة ما رسمه الدكتور إبراهيم مدكور حول العقل مع تعديل بسيط كالآتي:



الفصل السّادس

موقف الفارابي من النبوة

المبحث الأول: أشهر الحركات الإلحادية
في القرن الثالث الهجري.

المبحث الثاني: النبوة عند الفارابي.

المبحث الثالث: النبي والفيلسوف لدى الفارابي.

المبحث الأول

أشهر الحركات الإلحادية في القرن الثالث الهجري



جاء الفارابي في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، والنصف الأول من القرن الرابع تقريبًا، ولعل شهرته قد شغلت العشرين عامًا الأخيرة من القرن الثالث، والأربعين عامًا الأولى من القرن الرابع الهجريين، وقد سبقته حركة إلحادية قوية في القرن الثالث على أيدي جماعة من الملاحدة، وكان أشهر هؤلاء الملاحدة اثنين، هما: أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي، الشهير بابن الراوندي (٢١٠هـ - ٢٥٠هـ تقريبًا)، وأبو بكر محمد بن زكريا الرازي (٢٥٠هـ - ٣١٣هـ).

أما ابن الراوندي فقد وضع كتابًا سماه (الزمردة)، وحتى يأمن على نفسه العقاب على ما يحتويه الكتاب من تهجم على الإسلام ونبيه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بل على أنبياء الله جميعًا عليهم السلام، بل من طعن على الأديان، وتحديدًا دين الله الحق الإسلام؛ فقد نسب هذا الكتاب إلى طائفة البراهمة في الهند، وقد قام ابن الراوندي بالطعن على إرسال الرسل والأنبياء، فقال: «إن الله قد أمدنا بالعقل لنعرفه به، ونعرف نعمه علينا، ونذكر الصواب من الخطأ، والحق من الباطل، والحسن من القبيح؛ ولذا فلا حاجة إلى الأنبياء؛ لأن النبي إن جاء ليؤكد ما عرفناه بالعقل فذلك تحصيل حاصل، ولا فائدة في نبوته، وإن جاء مناقضًا لما عرفناه بالعقل فكلامه باطل، ويسقط عنا الإقرار بنبوته، أو اتباعه»^(١).

وأما الرازي فيطعن في القرآن، ويبطل دعوى إعجازه - بزعمه - فيقول: «إن الإعجاز أمر نسبي، ولا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، ولا يمتنع - كذلك -

(١) تاريخ الإلحاد في الإسلام، لعبد الرحمن بدوي (ص ٨٠)، وخطاب الفلسفة العربية الإسلامية (ص ١٥٤).

أن يكون بعض أفراد من هذه القبيلة أفصح من الآخرين فيها، وقد يكون واحد بعينه من هؤلاء الأفراد الفصحاء أفصح من هؤلاء الأفراد جميعاً، فيكون هذا الفرد أفصح من العرب جميعاً حيث هو أفصح فرد في القبيلة التي هي أفصح القبائل جميعاً، وذلك أمر عادي، فليس بإعجاز، ولا خارق».

ثم يقول - لعنه الله -: «إن الله خلق العقل ليكون حاكماً في الإنسان على أموره كلها، فهو يبين الحق من الباطل، والحسن من القبيح، فهو حاكم في شؤون الحياة، ولا يجوز أن نحطّ من قدر العقل فنجعله محكوماً بالوحي بعد أن كان حاكماً، أو نجعله تابعاً بعد أن كان متبوعاً؛ ومن ثمّ ينبغي أن نتبعه وحده، ونقف عند أحكامه دون غيره».

ويضيف الرازي إلى ذلك ما يحسبه مبطلاً لنبوة الأنبياء، فيقول: «من أين أوجبتم أن الله اختص بالنبوة قوماً دون قوم، وفضلهم على الناس، وجعلهم أدلة لهم وأحوج الناس إليهم؟ ومن أين أجزتم في حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك، ويعلي بعضهم على بعض، ويؤكد بينهم العداوات، ويكثر المحاربات، ويهلك بذلك الناس؟»^(١).

ثم يقول - في كتابه (مخاريق الأنبياء) -: «إن الأديان يناقض بعضها بعضاً، فكيف يصح الإيمان بها؟»، ويضرب على ذلك ما يزعمه مثلاً، فيقول: «زعم عيسى أنه ابن الله، وزعم موسى أن الله لا ابن له، وزعم محمد أنه مخلوق كسائر الناس، كما زعم محمد أن المسيح لم يُقتل، واليهود والنصارى تنكر ذلك وتزعم أنه قتل وصلب»^(٢)، «فإن دل هذا التناقض على شيء فإنما يدل على أن الأديان جميعها باطلة، وأنه لا أصل لها، وإلا فإننا ننسب إلى الحكيم التناقض والاضطراب»^(٣).

يهمنا هنا أن هذه الحملات الإلحادية ضد الإسلام، والتي جاء الفارابي فعاش شيئاً من

(١) رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي، باول كراوس، القاهرة، ١٩٣٩ م، ص ١٧ وما بعدها ..
 (٢) فصول مستخرجة من أعلام النبوة، لأبي حاتم الرازي (أحمد بن حمدان الوردستاني المتوفى سنة ٣٢٢ هـ)، لبول كراوس (ص ١٥٥).
 (٣) خطاب الفلسفة العربية والإسلامية (ص ١٥٥).

أحداثها، استنفرت همم العلماء للرد عليها، وتفنيدها ضلالاتها، وقد كانت ردود العلماء قوية، وأدت هذه الضلالات قبل استفحالها، لكن الفارابي الذي أدلى بدلوه يريد أن يشارك في الرد على هؤلاء الملاحدة جاءت ردوده ضعيفة متهافئة، وجاءت خالية من الأدلة العقلية نهائياً، بل كانت ردوده عقلية خالصة لا أثر للنقل فيها، «بل ربما كان في رده تعريض بالنقل - الكتاب والسنة - ومخالفة صريحة له، وبذلك يكون الفارابي في مستوى الحملة العقلية البحتة التي شنّها الرازي وابن الراوندي»^(١)، وبذلك يكون الفارابي في ردوده على هذه الآراء الإلحادية، إنما دعمها بالحداد أكبر، وبهجوم على الإسلام أشد، وسنرى ذلك - بحوله تعالى - في آرائه عن النبوة والأنبياء، وتحديدًا في مقارناته بين الفلاسفة والأنبياء، وبين الفلسفة والنبوة.



المَجْلَدُ الثَّانِي النبوة عند الفارابي



إن الذين يؤمنون بالنبوة والأنبياء من أتباع الأديان الكتابية جميعًا يرون- بل يعتقدون جازمًا- أن النبوة اصطفاء من الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَأَنَّهُ لَا دَخَلَ لِأَحَدٍ، وَلَا سَبِيلَ أَمَامَ أَحَدٍ أَنْ يَجْعَلَ مِنْ نَفْسِهِ نَبِيًّا، عَلَى هَذَا اسْتَقَرَّتْ عَقِيدَةُ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى، وَعَلَى هَذَا مَضَتْ عَقِيدَةُ الْمُسْلِمِينَ، فَالنبوة اصطفاء من الله ﷻ، لِمَنْ يَخْتَارُهُ اللهُ - تَعَالَى - نَبِيًّا، أَوْ رَسُولًا، وَلَقَدْ وَرَدَ فِي الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ آيَاتٌ قَاطِعَةٌ عَلَى أَنَّ النُّبُوَّةَ اصْطِفَاءٌ، وَأَنَّ الْأَنْبِيَاءَ مُصْطَفَوْنَ مِنَ اللهِ ﷻ، يَقُولُ اللهُ تَعَالَى:

﴿ اللهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَيَرِي النَّاسِ ﴾ [الحج: ١٧٥].

ويقول ﷻ:

﴿ قَالَ يَمْوَسَّىٰ إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي وَبِكَلِمِي فَخُذْ مَا آتَيْنَاكَ وَكُنْ مِنَ

الشَّاكِرِينَ ﴾ [الأعراف: ١٤٤].

ويقول- تعالى-:

﴿ وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ لِمَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَأَصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ ﴾

[آل عمران: ٤٢].

ويقول- تعالى-:

﴿ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾ [آل عمران: ٣٣].

ويقول سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى:

﴿ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ ﴾ [النمل: ٥٩].

فهذه آيات من كتاب الله المجيد تبين أن النبوة والأنبياء، والرسالة والرسول، والكتب

التي اشتملت رسالات الله أنزلها الله - تعالى - على من اصطفى من عباده، وهذه حقيقة لا

يجهلها مسلم، ومن أنكرها، أو جحدها، أو شغب عليها وعارضها فقد فسق عن ملة الإسلام جملة وتفصيلاً، وبرئت منه ذمة الله، وذمة رسوله، وذمة المسلمين؛ ذلك أن الإيمان بأن رسل الله وأنبياءه مصطَفُونَ من الله - تعالى - مختارون منه ﷺ، ليس لأحد منهم في ذلك مثقال ذرة من الاجتهاد، أو السعي، أو الاختيار، وليس لأحد منهم في هذا الأمر قيد أنملة، بل أمر النبوة والأنبياء يعود إلى الله ﷻ وحده، لا جرم أن هذه العقيدة أضحت أمراً معلوماً من الدين بالضرورة، وكل أمر معلوم من الدين بالضرورة يكفر منكره كفراً أكبر مخرجاً عن الملة.

إذا عرفنا هذا، ثم انتقلنا إلى موضوعنا في تحرير عقيدة الفارابي في النبوة، فإننا نجد أن الفارابي صاحب عقيدة واضحة في النبوة لا لبس فيها، ولا غموض، وأن عقيدته في النبوة تتصادم رأسياً، وتتناقض مع ما جاء به الإسلام، بل ما يعتقدُه أهل الكتاب في النبوة والأنبياء، على ما سبق وبيّناه آنفاً، فما تلك العقيدة التي يعتقدُها الفارابي في النبوة والأنبياء؟ إن الفارابي يعتقد أن النبوة ظاهرة طبيعية، ويرى أنها أمر عادي كسبي يمكن أن يقع لكثير من الناس، فالنبوة عنده - إذن - ليست أمراً خارقاً للعادة، وليست ظاهرة فوق الطبيعة، وإنما هي أمر طبيعي عادي كسبي، ومثلها كمثّل إنسان يجتهد فيتعلم، أو يجتهد فيحصل على معارف وعلوم معينة، أو يتعلم لغة من اللغات، فهذه أمور عادية لم يولد المرء بها، ولكنه اجتهد في تحصيلها فحصل على ما اجتهد من أجله، واكتسب ما لم يكن لديه قبلاً، وكما أن هذه أمور كسبية حصل عليها إنسان واكتسبها بعد أن لم تكن لديه، فكذلك النبوة والرسالة وما يتصل بهما من وحي ونزول كتاب وغير ذلك.

النبوة عند الفارابي - إذن - ليست اصطفاً، وليست اختياراً لله ﷻ، وليست أمراً خارقاً للعادة، وإنما هي أمر عادي كسبي، وما دامت أمراً كسبياً فهي من فعل العبد واجتهاده وكسبه، وما دامت كذلك فهي ليست خاصة بإنسان دون آخر، بل في إمكان كل إنسان أن يجعل من نفسه نبياً باجتهاده وكسبه.

والنبوة عند الفارابي تقوم على أسباب ثلاثة، أو يعمل على تحقيقها في الإنسان عوامل ثلاثة:

١ - السبب الأول، أو المبدأ الأول، وهو عند الفارابي: «الله» سُبحَانَهُ وَتَعَالَى.

٢- العقل الفَعَّال.

٣- المخيلة.

هؤلاء الثلاثة ترتبط بها نظرية النبوة عند الفارابي، وعليها تقوم، وسنين دور كل منها في تحقيق النبوة عند الأنبياء.

١- أما السبب الأول، أو المبدأ الأول الذي عنه صدرت الموجودات كلها بتوسط العقل الأول الذي أول ما فاض عنه، أو صدر عنه، وقد بيَّنا آنفاً أن المبدأ الأول قد صدر عنه العقل الأول، وعن الأول صدر الثاني حتى العاشر؛ ومن ثمَّ فإن الموجودات جميعها تستند في وجودها إلى الأول- كما يزعم الفارابي ومن تابعه- ولأن المبدأ الأول، أو السبب الأول الذي يعتقد الفارابي أنه: «الله» قد صدر عنه الموجودات كلها بتوسط العقل الأول حتى العاشر، فإن الفارابي يزعم أن كل شيء في الوجود إنما يحدث مستنداً إلى السبب الأول، أو «الله»، لماذا؟ لأنه هو المبدأ، أو السبب الذي نشأ عنه الوجود بتوسط العقل الأول، ويبقى هنا- لكي يستقيم هذا الفكر- أن يقرر الفارابي أن الأمور تحدث عن المبدأ الأول بطريقة غير مباشرة، ولكنها تصدر عن العقل الفَعَّال بصورة مباشرة؛ ومن هنا كانت النبوة تأتي عن العقل الفَعَّال مباشرة، وعن السبب الأول، أو المبدأ الأول، أو «الله» بالواسطة، أو بطريق غير مباشر، ومن هنا جاز أن يقال: إن السبب الأول هو الذي يوحى الدين إلى النبي، وذلك بواسطة العقل الفَعَّال على ما سنبينه- بحوله تعالى-.

٢- وأما العقل الفَعَّال؛ فهو مدبر العالم الأرضي والمهيمن عليه، وهو صاحب التصرف في هذا العالم؛ ومن ثمَّ لا يحدث شيء في هذا الوجود إلا وهو عالم به، متسبب فيه ومستند إليه.

فالعقل الفَعَّال هو الذي يفيض النبوة على النبي، وينزل عليه الوحي، ولكنه يفعل ذلك باعتباره وسيطاً بين السبب الأول- الله- والنبي الموحى إليه، فالموحي هو الله ولكن بواسطة العقل الفَعَّال.

«والناس يختلفون في فِطْرهم، فليس في فطرة كل إنسان أن يعلم من تلقاء نفسه السعادة، أو الأشياء التي ينبغي أن يعلمها، بل يحتاج في ذلك إلى معلّم ومرشد، والمعلّم

والمرشد هو الرئيس، والرئيس قد يكون رئيسًا أولاً، وقد يكون رئيسًا ثانيًا، فالرئيس الثاني هو الذي يرأس إنساناً آخر، بل يكون قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل، ولا تكون له حاجة في شيء إلى إنسان آخر يرشده، وإنما يكون ذلك في أصحاب الطبائع العظيمة الفائقة إذا اتصلت نفوسهم بالعقل الفعّال، وهذا الإنسان الذي اتصلت نفسه بالعقل الفعّال هو الذي ينبغي أن يقال فيه: إنه يوحى إليه، فإن الإنسان إنما يوحى إليه إذا بلغ هذه الرتبة، وذلك إذا لم يبقَ بينه وبين العقل الفعّال واسطة.

ولأن العقل الفعّال فائض عن وجود السبب الأول، فإن السبب الأول هو الموحى إلى هذا الإنسان بتوسط العقل الفعّال، ورتاسة هذا الإنسان هي الرتاسة الأولى، وسائر الرتاسات الإنسانية متأخرة عن هذه، وكائنة عنها^(١)، فالعقل الفعّال هو الموحى إلى النبي، وهو الذي أنزل على الأنبياء الكتب، فالمهمة مهمته، وإن كان وسيطاً عن السبب الأول، وبدون العقل الفعّال لا تكون نبوة، ولا يكون أنبياء.

٣- المخيلة: أو المتخيلة؛ والمخيلة، أو المتخيلة قوة من قوى النفس أشرنا إليها سابقاً، ولكن المتخيلة لها أهمية خاصة، ومنزلة كبيرة في قضية النبوة والأنبياء؛ إذ عن طريقه يتصل العقل الفعّال بالنبي فيوحى إليه، وبدون المخيلة لا تكون هناك وسيلة للاتصال بين العقل الفعّال والنبي.

والفارابي يعرف المخيلة بأنها: «قوة متوسطة بين الحاسة والناطقة»^(٢)، وقد تقدم الحديث عن القوة المتخيلة عند الحديث عن قوى النفس، ونزيدها تفصيلاً فننبه إلى أن المخيلة تحفظ رسوم المحسوسات وتتصرف فيها بأن تتركب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض، ولها- أيضاً- قدرة على محاكاة الأشياء المحسوسة، التي تبقى محفوظة فيها، فأحياناً تحاكي المحسوسات، وأحياناً تحاكي المعقولات، وأحياناً تحاكي القوة الغذائية، وأحياناً تحاكي القوة النزوعية، وتحاكي- أيضاً- ما يصادف البدن من المزاج^(٣).

(١) كتاب السياسة المدنية (ص ٨٠)، وخطاب الفلسفة العربية الإسلامية (ص ١٥٧).

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة (ص ٨٨).

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة (ص ٨٨).

والقوة المتخيلة ليس لها أن تقبل المعقولات بما هي معقولات، ولكنها تأخذها بما يحاكيها ويشابهها من المحسوسات؛ «فالقوة الناطقة متى أعطتها المعقولات لم تقبلها، كما هي في القوة الناطقة، لكن تحاكيها بما تحاكيها - تشابهها - من المحسوسات، فتحاكي المعقولات التي في نهاية الكمال، مثل السبب الأول، والأشياء المفارقة للمادة بأفضل المحسوسات وأكملها، مثل الأشياء الحسنة المنظر، وتحاكي المعقولات الناقصة بأحسن المحسوسات وأنقصها، مثل الأشياء القبيحة المنظر»^(١).

أما كيف تعمل المتخيلة؟ «فالمتخيلة تكون عادة مشغولة بما تورده عليها الحواس أثناء اليقظة، لكنها أثناء النوم تخلو من الانشغال بالحواس، وتستريح من خدمة القوة الناطقة والنزوعية، وبذلك تخلو من هذه الشواغل، ومتى خلت من هذه الشواغل عمدت إلى ما لديها من مخزونات ذهنية، وصور ورسوم فقارت بينها وركبتها وولدت منها صوراً جديدة، وللمخيلة إلى جانب ذلك فعل ثالث هو المحاكاة، أي: تقليد المحسوسات والمعقولات وغيرها تقليدًا ينسجم مع مزاج النائم، وحالته النفسية، فيحلم النائم مثلاً بالسباحة، أو القتال، فتحاكي المعقولات التي في نهاية الكمال بما يناسب النفس كما تحاكي العقول المفارقة والسموات بالأشياء الحسنة المنظر، وتحاكي المعقولات الناقصة بالأشياء القبيحة المنظر، وهذا كله في النوم»^(٢).

وقد تجري هذه المحاكاة في اليقظة، إلا أن التي تكون في اليقظة قليلة في وقوعها، ثم إنها إلى ذلك تقع في الأقل من الناس؛ ذلك أن القوة المتخيلة إذا كانت في إنسان ما قوية جداً، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولى عليها استيلاء قوياً يستغرقها بأسرها، ولا تمنع القوة الناطقة من القيام بوظائفها، بل كان فيها - مع اشتغالها بالمحسوسات الواردة عليها من خارج، واستخدامها للقوة الناطقة - فضلٌ كثير تفعل به - أيضاً - أفعالها التي تخصها، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها في

(١) المصدر السابق (ص ٩١).

(٢) المصدر السابق (ص ٩١-٩٢)، وخطاب الفلسفة الإسلامية والعربية (ص ١٥٧).

وقت النوم حتى تبلغ في ذلك نهاية الكمال، فاضت عليها من العقل الفعّال، وفي حال اليقظة الجزئيات الحاضرة والمستقبلية، أو محاكياتها من المحسوسات، وفاضت عليها محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ورأتها:

«فيكون لها بما فاض عليها من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية، وهذه هي أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة، وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة»^(١).

وهكذا أوضح الفارابي عقيدته في النبوة، ومما ينبغي التنبيه عليه: أن النبوة قضية دين وعقيدة، وليست قضية فكر ونظر؛ لذلك نحن لا نوافق على من يضع للنبوة عنواناً يقول فيه: «نظرية النبوة عند الفارابي»، أو عند غيره، فالنبوة ليست نظرية من النظريات يسمح لكل إنسان أن تكون له نظرية فيها، لهذا نظرية، ولذلك نظرية أخرى تختلف مع سابقه، ولثالث نظرية ثالثة، ليست النبوة كذلك، ولكنها دين وعقيدة يجب أن يقف فيها الناس عند حدود الله، فالنبوة ليست فكرة في إطار العقل أو الفكر، ولكنها عقيدة في إطار القلب والوجدان، والعقل له مجاله في النبوة، ولكنه ليس بحال الإمام المبتدع، لكنه مجال المهتدى المتبع؛ لذلك أردنا أن ننبه إلى أن من عَنَوْنَ للنبوة بأنها «نظرية» يقول فيها كلُّ برأيه فقد أخطأ الحق، وجانب الصواب.

من هنا نبين أن أول الضلالات عند الفارابي، ورأس الكفريات لديه: اعتقاده أن عقائد الدين تؤخذ بالفكر، وتبني على الرأي، وأن أيًّا من الناس، بل من الخلق يجوز أن يقيمها على أساس من وجهة نظره، أو اجتهاد رأيه وإعمال فكره.

ومن الأمور الهامة: أن النبوة منزلتها من الدين منزلة عظيمة، وليس من شك في أن رأس الدين الإيمان بالله *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى* وصفاته وأسمائه على ما ورد به الشرع الشريف، هذا من حيث الحق والواقع، أما من حيث الترتيب؛ فإن النبوة تأتي في المرتبة الأولى قبل أيٍّ من عقائد الدين؛ ذلكم أن النبوة هي دليلنا إلى الدين كله، فالنبي هو الذي نقل إلينا عن ربه *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى* جميع عقائد الدين كبيرها وصغيرها، وهو الذي عَرَّفْنَا بِرَبِّنَا *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى* وبَيَّنْ لَنَا

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة (ص ٩٤).

صفاته وأسماءه؛ لذلك كان الخطأ فيها، والضلال في اعتقادها كفرًا أكبر مخرجًا من الملة جملة وتفصيلاً، فمن اعتقد أن النبوة رأي ووجهة نظر، فقد فسق عن الملة، وبرئت منه ذمة الله وذمة رسوله وذمة المؤمنين.

بعد أن بيّنا بعض الأحكام الشرعية العقدية التي تتصل بالنبوة، نعود لننظر في عقيدة الفارابي في النبوة، وبمعنى أدق: لنكمل ما عرفناه عنه في مجال الإيمان بالنبوة والأنبياء، فإننا قد عرفنا أنّنا أن الرجل يعتقد أن النبوة أمر كسبي، وأنه يرجع إلى إمكانات الإنسان وملكاته، ولا ترجع إلى إرادة الله ﷻ، واصطفائه، ولكي نستطيع أن نبين موقف الرجل من عقيدة النبوة في دين الله الإسلام، ومدى اتفاقها، أو اختلافها عن عقيدة الإسلام، نرى أن نبين هنا بعضاً من أهم العقائد الخاصة بالنبوة والأنبياء، ثم نقيس عليها عقيدة الرجل ليتضح لنا موقفه واضحاً، وفيما يلي نذكر أهم تلك العقيدة:

- ١- أن النبوة اصطفاء من الله ﷻ، فالله - سبحانه - هو الذي يختار الأنبياء ويصطفاهم.
- ٢- أن النبوة - بناء على ما تقدم - هي أمر وهبي اصطفائي، وليست أمراً كسبياً اجتهادياً.
- ٣- أن النبوة ليست متاحة لكل أحد، وليست في إمكان أي إنسان مهما جد واجتهد؛ ومن ثم لا يستطيع أحد من الناس أن يجعل من نفسه نبياً مهما بذل، أو فعل؛ لأن النبوة شأن الله وحده سبحانه وتعالى.

- ٤- أن النبوة خُتمت بنبوة محمد ﷺ، وأن الأنبياء خُتّموا به - عليه الصلاة والسلام - قال الله - تعالى -:

﴿ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٤٠].

وأن كل من ادعى النبوة بعده فهو كاذب كافر، ضال، فاجر.

- ٥- أن النبوة لا ترجع إلى صفات بشرية، ولا سمات إنسانية، ولا قوى نفسية، وإنما ترجع إلى الله ﷻ وحده، فهي فضلُ الله يؤتيه من يشاء.

- ٦- أن النبوة اصطفاء الله - تعالى - وحده، وهي فعل الله ﷻ بذاته دون وسيط، فالله ﷻ يصطفى بنفسه الأنبياء، وهو - تبارك وتعالى - يبعث سفير الوحي إليهم يبلغهم ما يشاء الله

سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ إِبْلَاحُهُمْ إِيَّاهُ؛ وَمِنْ ثَمَّ فَكَلَّ كَلَامٍ عَنِ مَا يُسَمَّى «العقل الفعّال»، أو غيره من الخرافات والأساطير والتَهْرِيفَات، هو كلام فاسد ساقط لا حقيقة له، ولا مكان له في عقيدة الإسلام.

بعد أن عرفنا عقيدة الإسلام في هذه الأمور المتصلة بالنبوة، فماذا عند الفارابي؟

إن الفارابي يجعل النبوة كسبية، ويجعل القوة التي سماها «المتخيلة» هي حجر الزاوية في النبوة، وفلسفته في هذا تقوم على أساس أن القوة المتخيلة تتوسط بين المحسوسات والقوة الناطقة، والقوة المتخيلة أثناء اليقظة تكون مشغولة بما يرد عليها من المحسوسات، فالحواس أثناء يقظة الإنسان تكون نشطة، وتنقل إلى المخيلة ما يقع عليها من المحسوسات، ومن هنا تنشغل المخيلة بما يرد عليها من الحواس، أما في حال النوم فإن الحواس تنام بنوم صاحبها؛ وَمِنْ ثَمَّ تكون المخيلة خالية ليس لديها ما يشغلها، وفي هذه الحالة يرد على المخيلة من القوة الناطقة التي تتلقى عن العقل الفعّال خواطر وصورًا، فتنشغل بها المخيلة، وهذه الخواطر والصور التي تأتي إلى المخيلة أثناء نوم صاحبها تتحول إلى رؤى وأحلام، وهذا هو السبب - في زعم الفارابي - في الأحلام والرؤى المنامية.

أما إذا كانت المتخيلة لدى إنسان ما قوية إلى الحد الذي يجعلها تستوعب - حال اليقظة - ما يرد عليها من الحواس، وما يرد عليها من القوة الناطقة، وما يرد عليها من العقل الفعّال؛ فإنها في هذه الحال تتلقى عن العقل الفعّال أخبارًا تتصل بالغيب حاضرًا ومستقبلًا، بل وفي الماضي كذلك، وصاحب هذه الحال يسمى «نبيًا»، أو هو النبي في فلسفة الفارابي، وسوف تكون لنا وقفة يسيرة - بحوله تعالى - لتقويم هذا الفكر، أو هذه الفلسفة الفارابية.



المبحث الثالث

النبي والفيلسوف لدى الفارابي



يرى الفارابي أن الفيلسوف يتلقى فلسفته وعلومه عن العقل الفعّال، وكذلك النبي يتلقى علومه ومعارفه من العقل الفعّال، فالعقل الفعّال هو مصدر العلوم والمعارف عند الفريقين: الأنبياء، والفلاسفة، غير أن الفارق بين الاثنين هو جهة الاستقبال، فالعقل الفعّال مصدر المعارف يفيض العلوم والمعارف من عنده على الاثنين، لكن الفرق يتمثل في الآتي:

١- النبي يتلقى عن العقل الفعّال بواسطة القوة المتخيلة، أما الفيلسوف فيتلقى عن العقل

الفعّال بواسطة «العقل المنفعل»، فالعقل المنفعل هو الواسطة بين الفيلسوف والعقل الفعّال.

٢- أن المتخيلة عند النبي - لأنها قوة تعتمد على المحاكاة، وعلى التمثيل والتشبيه والرمز، فإنها تتلقى عن العقل الفعّال الحقائق على سبيل التمثيل والمحاكاة، وليس على سبيل الحقيقة، أما الفيلسوف فيتلقى الحقائق واضحة عارية دون تمثيل، أو محاكاة، ودون تصرف من الفيلسوف فيها.

٣- النبي مرسل لمخاطبة العامة والغوغاء والجماهير العادية، وهؤلاء ليست لديهم القدرة- إما بالفطرة، أو بالعادة- على تلقي الحقائق المجردة، مثل مبادئ الموجودات- السبب الأول- ومراتب العقول الثواني، والعقل الفعّال، وعمله في الوجود الأرضي؛ لذلك- لعجزهم عن فهم الحقائق العالية المجردة على ما هي عليه- كان هؤلاء يجب أن ترسم في نفوسهم خيالاتها وأمثلتها وأمور تحاكيها^(١).

لهذا كان مركز التلقي عند النبي هو المتخيلة؛ لأنها هي القادرة- حسب وظيفتها من قوى النفس - على محاكاة كل حقيقة بمثال يناسبها.

(١) السياسة المدنية (ص ٨٥).

٤- أما الفيلسوف فإنه يتلقى الحقائق واضحة بينة على ما هي عليه، دون تمثيل، أو محاكاة؛ لأن الفيلسوف يخاطب الفئات المتميزة من الناس، فهو لا يخاطب الغاغة، ولا الدهماء، ولا العوام، وإنما يخاطب أصحاب الفطر الفائقة، والمدارك الواسعة، والثقافات الرفيعة، فهؤلاء هم المختص بهم الفيلسوف، وهؤلاء لديهم القدرة على فهم الحقائق واضحة؛ لذلك يتلقون المعارف حول السبب الأول، والعقول المفارقة والموجودات المجردة، دون عنت، ولا مشقة.

٥- أن النبوة التي يقول بها الفارابي هي والفلسفة من منبع واحد، والنبى والفيلسوف ينهلان، أو يستمدان منه، غير أن العقل الفعّال بما يفيض إلى العقل المنفعل فيصير صاحبه حكيمًا فيلسوفًا، وبما يفيض على المتخيلة فيصير صاحبها نبيًا منذرًا بما سيكون، ومخبرًا بما هو الآن من الجزئيات، وهكذا فالعقل المنفعل عند الفيلسوف يقابله المتخيلة عند النبي^(١).

٦- المحصلة النهائية التي نريد أن نصل إليها: هي المقارنة بين الفيلسوف والنبى؛ كي نضيف إلى ما عرفناه عن خروج الفارابي على عقائد الإسلام في قوله بأن النبوة كسبية، وأنها لم تختتم بمحمد ﷺ، نريد أن نضيف هنا مزيدًا من مناقضات الفارابي لعقيدة الإسلام، وهذا يأتي عن المقارنة بين الفيلسوف والنبى لدى الفارابي، وتتلخص نتيجة المقارنة في الآتي:

أ- أن الفيلسوف يتلقى عن العقل الفعّال بواسطة العقل المنفعل، بينما النبى يتلقى معارفه عن طريق المتخيلة، والعقل أرقى من المتخيلة في جميع الأحوال، فالفيلسوف هنا أرقى من النبى.

ب- أن النبى يتوجه لخطاب العامة، أما الفيلسوف فيتجه بخطابه إلى الخاصة، فالفيلسوف هنا صاحب منزلة أسمى من النبى، ثم إن العامة موضع احتقار من جميع الفلاسفة؛ لأنهم الأقل فهمًا وإدراكًا، والأخس فطرة، بينما مجال الفلاسفة هم الخاصة،

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة (ص ١٠٤).

ومن هنا كان النبي أقل منزلة من الفيلسوف؛ للتفاوت الكبير بين الخاصة والعامة.
 ج- يضاف إلى ذلك أن القوة المتخيلة لا تقدم الحقائق التي تتلقاها من العالم العلوي
 كما هي، بل تحدث فيها تغييرات جمة لتوافق عقليات الأشخاص الموكلة بإصلاح
 أحوالهم، أما الفيلسوف فإنه يتلقى هذه الحقائق عارية واضحة بلا أي زخرف، أو زينة،
 ومعنى ذلك: أن الفيلسوف أصدق من النبي؛ لأن الفيلسوف يقدم الحقائق كما هي، ولا
 يضيف عليها أية قيمة من عنده مكتفياً بقيمتها الذاتية، خلافاً للنبي الذي لا يتورع عن
 التفريط في قيم الحقائق الذاتية إرضاء للعامة وتملقاً لمشاعرهم الفجة، وعقولهم التي لم
 تبلغ درجة النضج والكمال^(١).



(١) فضائح الباطنية، لأبي حامد الغزالي (ص ٤٤).

الفصل السابع

فلسفة الفارابي في ميزان الإسلام

الْفَضِيلُ السَّابِعُ

فلسفة الفارابي في ميزان الإسلام



فيما تقدم تكلمنا عن أهم الموضوعات التي تناولها الفارابي في فلسفته، وقد حرصنا على أن نقدم فلسفته كما وردت عنده، وكما شرحها وسطرها بقلمه في كتبه، ورسائله، ونحن لا ننكر أن ذلك كلفنا جهداً نفسياً وعصبياً فوق ما ألفنا عندما نكتب عن الذين يخالفوننا في الدين، والفكر والرأي، وليس من شك في أن الذين يخالفوننا كثير، وأن مجالات الخلاف كثيرة، لكن بعضها أخطر من بعض، وكذلك بعض المخالفين أخطر من بعض.

فإن يخالفنا يهودي، أو نصراني، أو كافر أيًا كانت ملته، أو نحلته، فذلك مخالف غير خطير، ما دام بين المذهب، واضح الدين، فإن مخالفة الكافر لنا سواء كان كتابياً، أو غير كتابي أمر هيّن، ليس بذئ خطير، حتى ولو كانت مخالفته لنا في أمر خطير، بل إن مخالفة هؤلاء لنا هو الأمر الطبيعي، وهل كانوا موصوفين بالكفر إلا لمخالفتهم إيانا في الأمور الخطيرة من الدين، بل هل ينتظر منهم أن يوافقونا في أمور الدين؟! والأساس في أن مخالفة هؤلاء هيئة غير خطيرة: أن أمرهم واضح معروف، وأن شأنهم مُعلن مكشوف، والعلم بأن هؤلاء في ديننا كفار، وأنهم أعداء لنا في الدين، ثم في شؤون الدنيا، ومعرفة الأمة بهؤلاء وبأنهم كفار من شأنه أن يدفع خطرهم عن المسلم، ويمنع كيدهم، ويذهب ربحهم، فالأمة من كيدهم على حذر، لا يقبلون منهم، بل يرفضون كل شيء منهم، وقد يشتد الناس في الحذر منهم فلا يقبلون منهم حتى ما هو حق في ذاته، فهؤلاء - إذن - لا خطر لهم، ولا خوف منهم على عقيدة الأمة، وإذا كان هؤلاء لا خطر لهم؛ فممن يكون الخطر؟ ومن هؤلاء الذين يجب منهم الحذر؟

إن الذين يجب أن نحذر منهم، وأن نخشى خطرهم، ونعمل على كشف هويتهم،

ونوضح للناس حقيقة دينهم، وفساد مذاهبهم، إنما هم هؤلاء الذين يزعمون الإسلام، ويظهرون الإيمان، ويدعون أنهم مسلمون مؤمنون مقيمون على دين الله الحق الإسلام، بينما هم في واقع أمرهم على نقيض ذلك، يخربون الإسلام بأرائهم، ويهدمون بنيانه بأفكارهم ومذاهبهم، وإنما يأتي خطر هؤلاء من كونهم يظهرون الإسلام ويتزبون بزئته، ويتخفون تحت عباة، فالناس منهم على حسن ظن بهم، واطمئنان إليهم، وفي كثير من الأحيان، وبالنسبة لبعضهم على اتباع لهم، بل وافتتان بهم، واعتناق لأرائهم، كل ذلك نتيجة لادعاء هؤلاء الإسلام، وتظاهرهم بالالتزام بدين الله الحق، بينما هم على غير ذلك.

ومدعو الإسلام هؤلاء فريقان:

الأول: يدعي الإسلام رافضاً له، كافرًا به، متعمداً أن يعمل على هدمه والقضاء عليه، وذلك لأضغانٍ ماضية، وأحقادٍ سالفة، وإحزني متوارثة، وجُلُّ هؤلاء من المجوس الذين لم ينسوا على مرّ الدهر أن الإسلام قد فتح بلادهم، وقضى على مجوسيتهم، وأحمد نارهم، وقد ظلت طوائفهم وفرقهم عبر تاريخ الإسلام تزاوّل محاولاتها القضاء على الإسلام مستخدمة وسائل مختلفة، ونحن لا ننسى محاولات الإسماعيلية التي ما تزال فرقها تعمل عملها، ثم النصيرية، ثم الدرّوز، وكثير غير هؤلاء، وهم جميعاً يحاولون الأخذ بثأرهم من الإسلام والمسلمين، ذلك الثأر الذي مرّ عليه أكثر من أربعة عشر قرناً وهم كانوا وما يزالون في محاولاتهم التي لن يكتب الله لها النجاح أبداً، وسيخزيهم الله ﷻ في المستقبل كما أخزاهم في الماضي، وأمثال هؤلاء كثيرون.

الأخر: فرق وطوائف وأفراد يعملون ضد الإسلام، ويتدعون ما ليس من الإسلام، ويفترون أحكاماً وشرائع تعارض، بل وتناقض الإسلام، هؤلاء ليس بينهم وبين الإسلام ترة، ولا عداة، لكنهم اعتنقوا فلسفات اليونان، أو غيرهم، واتخذوا ذلك ديناً استبدلوه بالإسلام، فانطلقوا في غيهم يأخذون من الإسلام ما يوافق فلسفات يونان، لا لأنه من الإسلام، بل لأنه وافق الفلسفات التي اعتنقوها، هذا بصورة عامة، وبصورة خاصة يتضح هذا في الفارابي ومن تابعه من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام.

أما الفارابي وطائفة الفلاسفة فلهم في ذلك شأن يُذكر، فقد وُلدوا مسلمين، فأسلامهم

لم يكن عن اختيار منهم، وإنما كانوا مسلمين بمقتضى الميلاد، أما الفلسفة اليونانية كأساس ينطلقون منه إلى موضوعات فلسفاتهم؛ فقد كانت اختيارهم الحقيقي الذي اختاروه بإرادتهم، ولما لم يكن بإمكانهم أن يعلنوا التمرد على الإسلام؛ فقد حاولوا التوفيق بين فلسفة يونان ودين الله الحق الإسلام، تلك المحاولات التي كانت فاشلة في رؤوس أصحابها حتى قبل أن يسطروها في رسائلهم وكتاباتهم، فهي فاشلة كفكرة، وفاشلة كنظام، وفاشلة - بالضرورة - كواقع، وبالتالي فهي فاشلة فاسدة كفلسفة، أو كموضوع من فلسفة، ولولا أن هؤلاء ينتسبون إلى الإسلام، وينظر الكثيرون إليهم على أنهم مسلمون، وبالتالي فإن الدين الذي يقصدون التوفيق بينه وبين الفلسفة هو الإسلام، نقول: لولا هذا لكنا أجزنا مجهوداتهم في هذا الذي أسموه «توفيقاً»؛ حيث إن التوفيق بين الفلسفة وأي دين غير الإسلام أمر جائز وأمر محتمل، من حيث إن الأديان الأخرى: إن كانت وضعية فهي فلسفات وأفكار تحتمل الشيء ونقيضه، ويجوز الأخذ منها والإضافة إليها، بل وتغييرها جملة وتفصيلاً، فهي مجرد أفكار وآراء وكلها فاسدة، فالتوفيق بينها وبين فلسفات هؤلاء لن يحدث فيها شيئاً جديداً، والأمر لن يعدو أن يكون إضافة فساد إلى فاسد، وضم بطلان إلى باطل، وذلك أمر هين لا خطر منه، ولا أسف عليه.

أما إن كان المراد بالدين ديناً كتابياً - يهودية، أو نصرانية - فالأمر - كذلك - هين، فإن الدينين الكتابيين قد عبث بهما أيدي أتباعهما حتى أصبح كل منهما قريباً من الأديان الوضعية؛ وذلك لكثرة ما جرى على كل منهما من التغيير والتبديل، والحذف والإضافة، وإن كانت - رغم ذلك - تظل متميزة عن الوضعية بما فيها من شذرات الوحي الإلهي، وسمات الدين الكتابي، ولأن الحق في كتاب يهود أضحى أقل من الباطل المحرف، لكنه ما يزال فيه بعض الحق، وقد قال ربنا - سبحانه - في أهل الكتاب جميعاً -:

﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾ [المائدة: ١٥].

ويقول ﷺ - في اليهود خاصة -:

﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ لِيَجْعَلُوهُ قَرَأِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ

كَثِيرًا﴾ [الأنعام: ٩١].

ويقول ﷺ - في النصارى خاصة:-

﴿وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَرْنَا أَخَذْنَا مِيثَقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾

[المائدة: ١٤].

وقد ضيع النصارى كتاب ربهم الذي أنزل على عيسى عَلَيْهِ السَّلَام، حتى شاع القول عن الإنجيل الحق: إنه رُفِعَ كما رُفِعَ صاحبه، وقد استعاضوا عنه بأربعة كتب هي سير ذاتية- مزعومة لعيسى عَلَيْهِ السَّلَام- وكلها باطل وخرافة، فالأمر- إذن- هين نوعًا ما إن أريد بما أسموه توفيقًا بين الدين والفلسفة؛ الدين الكتابي يهودية، أو نصرانية.

أما إذا أريد بالدين الذي هو موضوع ما يسمى: التوفيق بين الدين والفلسفة؛ الدين الحق، دين الله الإسلام فذلك فسوق في الفكر، وبدع في القول، وضلال في الاتجاه، وانحراف في الفعل والعمل، وهو كذب وزور وبهتان، بل وكفران مبين؛ فإن دين الله الحق لا يوفق بينه وبين شيء آخر، والتوفيق بين شيئين ينبغي أن يكونا على مستوى واحد، أو- على الأقل- متقارب، وذلك محض باطل أن يكون بين دين الله الحق وشيء آخر صلة، أو تقارب في المصدر، أو التلقي.

ثم إن هناك خطأ ناتجًا عن سوء نية، وفساد طوية، أو هو جهل وقصور في الفهم قد نتج عنه خلط بين أمور لا ينبغي الخلط بينها، وبسبب هذا الخلط والجهل، أو سوء النية، جاء ما يسمى: التوفيق بين الدين والفلسفة، والخلط الذي قصدناه هنا حدث بين كلمتين، هما: التوفيق، والخضوع أو الذوبان، فالتوفيق بين أمرين شيء، وخضوع أمر لآخر والذوبان فيه شيء آخر.

فالتوفيق بين شيء وشيء يتطلب أمورًا أربعة:

- ١- أن يكون الشئان على مستوى واحد - كما ذكرنا- أو مستوى متقارب.
- فأنت لا تستطيع أن تقيم توفيقًا بين السماء والأرض، ولا في قدرتك أن توفق بين النار والماء، ولا أن تقيم جسرًا وثيقًا بين ملك وشيطان.
- ٢- أن يكون الشئان صالحين للتوفيق، فتكون طبيعة كل منهما فيها القبول لطبيعة الآخر.
- فأنت لا تستطيع أن توفق بين حق وباطل، ولا بين إيمان وكفر، ولا بين أي أمرين كل

منهما نقيض للآخر، أو مضافاً له، أو من طبيعة تخالف طبيعة الآخر.

٣- أن يكون كل من الشئيين المراد التوفيق بينهما قابلاً لأن يؤخذ منه ويضاف إليه، أو ينقص منه ويزاد فيه.

وذلك أمر طبعي، فأنت لا تستطيع أن توفق بين شئيين متغايرين إلا بأن تغير من هذا قليلاً، ومن ذاك كذلك، حتى يلتقيا ويتماثلا، أو يتقاربا، ثم يتوافقا.

٤- أن يقع التغيير والتبديل، أو الإضافة والحذف على الأمرين جميعاً، فيؤخذ من الأمرين، أو يضاف إليهما، أو ينقص منهما، أو يزداد عليهما، وليس ضرورياً أن يتماثلا في ذلك، فقد يزداد في أمر أكثر من الآخر، أو ينقص منه كذلك، لكن المهم هو أن يقع التغيير على كل منهما، وليس على أمر واحد فقط.

فهذه أمور أربعة ينضبط بها قضية التوفيق بين أي أمرين مختلفين، وبغير هذه الضوابط لا يتحقق التوفيق، وإنما قد يكون فاشلاً فاسداً، وقد يكون- في الأغلب- هو المصطلح الثاني الذي هو الإخضاع والذوبان، فلا يكون توفيقاً بين أمرين، وإنما يكون إخضاع أمر منهما للآخر، أو إذابته فيه، أو اندراجه تحته.

إذا عرفنا هذا، فأين موقف الدين والفلسفة من هذه الأمور الأربعة التي تمثل- من وجهة نظرنا- الميزان الصحيح لما يراد التوفيق بينه من أشياء؟

إن الناظر في الأمرين على ضوء هذه الأربعة شرائط لا يجد واحداً من الأربعة الأمور يصدق على الدين والفلسفة.

فالدين والفلسفة ليسا على مستوى واحد، وليس بينهما أي تقارب، فالدين وحي إلهي معصوم، والفلسفة جهد بشري، فكري خاطئ في كثير من أموره، وفي الجملة هو قابل للخطأ والصواب، وحتى ما هو صواب من الفلسفة- إن كان- فهو صواب قياساً على فكرنا البسيط، وفهمنا القاصر، وقد يكون الشيء حسب أفهامنا وتفكيرنا صواباً، ثم يتضح بعد ذلك أنه كان خطأ محضاً، أما الدين فهو مبني على كلمة الله المعصومة كتاباً وسنة.

ثم إن طبيعة الدين الحق تأبى أي تغيير فيه، أو تبديل، وتأبى أن يضاف إليه، أو يؤخذ منه؛ حيث إن الدين هو وحي الله- تعالى- المنزل على قلب النبي ﷺ، وقد توقف

الوحي، وذهب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ وَمِنْ ثَمَّ فَقَدْ رُفِعَ الْقَلَمُ وَجَفَّتِ الصَّحُفُ عَلَى عِلْمِ اللَّهِ الْمُوْحَى بِهِ، وَقَدْ أَكْمَلَ اللَّهُ - تَعَالَى - الدِّينَ، وَأَتَمَّ النِّعْمَةَ، وَلَمْ يَعْذْ هُنَاكَ مَحَلَّ لَزِيَادَةِ فِي دِينِ اللَّهِ - تَعَالَى - أَوْ نَقْصَانٍ، فَدِينُ اللَّهِ الْإِسْلَامُ هُوَ كَلِمَةُ اللَّهِ الْأَخِيرَةَ إِلَى جَمِيعِ خَلْقِهِ، وَكَافَةِ أَسْمِهِ، وَقَدْ نَزَلَتْ عَلَى خَاتَمِ رُسُلِهِ وَآخِرِ أَنْبِيَائِهِ، فَأُضْحَى مُحَالًا - شَرْعًا وَعَقْلًا - أَنْ يَغْيِرَ مِنْ دِينِ اللَّهِ - تَعَالَى - شَيْءٌ؛ وَمِنْ ثَمَّ أَصْبَحَ مُحَالًا أَنْ يُوْفِقَ بَيْنَ دِينِ اللَّهِ وَشَيْءٍ آخَرَ مِنْ دِينٍ، أَوْ مَذْهَبٍ، أَوْ فِكْرٍ، أَوْ فِلْسَفَةٍ.

وَالْأَمْرُ الْوَحِيدُ الْمَتَّاحُ فَعْلُهُ وَالْمُمْكِنُ عَمَلُهُ بِالنِّسْبَةِ لِمَا يَخَالِفُ دِينَ اللَّهِ - تَعَالَى - مِنْ دِينٍ آخَرَ، أَوْ مَذْهَبٍ، أَوْ فِلْسَفَةٍ؛ أَنْ يَخْضَعَ كُلُّ هَذَا لِدِينِ اللَّهِ الْإِسْلَامِ، وَأَنْ يَمْتَرِجَ بِهِ، وَيَنْدَرِجَ تَحْتَهُ، وَكَيْ يَتَمَّ ذَلِكَ لَا مَنَاصَ مِنْ أَنْ تُرْفُضَ كُلُّ هَذِهِ الْأَدْيَانِ الْبَاطِلَةِ، وَالْمَذَاهِبِ الْفَاسِدَةِ، وَالْفِلْسَفَاتِ الضَّالَّةِ الْمَخْرُفَةِ، وَأَنْ يُرْمَى بِكُلِّ هَذَا فِي سَلَالِ الْأَفْكَارِ وَالْآرَاءِ الْفَاسِدَةِ الَّتِي تَخَلَّصَتْ مِنْهَا الْبَشَرِيَّةُ عِبْرَ تَارِيخِهَا الطَّوِيلِ، ثُمَّ أَنْ تَسْتَعِيضَ الْبَشَرِيَّةُ عَنْ ذَلِكَ بِدِينِ اللَّهِ الْحَقِّ وَحْدَهُ.

إِذَا فَهَمْنَا ذَلِكَ؛ فَلَيْسَ مِنْ شَكِّ لَدِينِنَا أَنْ النَّاسَ كَيْ يَسْعُدُوا وَيُسْعُدُوا فَلَيْسَ أَمَامَهُمْ إِلَّا الْأَخْذُ بِدِينِ اللَّهِ الْحَقِّ، وَأَنْ يَتْرَكُوا جَمِيعَ هَذِهِ الْفِلْسَفَاتِ، وَعَلَى رَأْسِهَا فِلْسَفَةُ الْمَعْلَمِ الثَّانِي أَبِي نَصْرِ الْفَارَابِيِّ وَجَمِيعَ مَنْ دَانَ بِدِينِهِ، وَأَقْتَدَى بِهِ، وَسَارَ سِيرَتَهُ مِنَ الْفِلْسَفَةِ وَغَيْرِهِمْ.

لَكِنْ هُوَ لَا الْفِلْسَفَةَ الَّذِينَ مَلَأُوا الدُّنْيَا ضَجِيجًا حَوْلَ مَا أَسْمَوْهُ «التَّوْفِيقَ بَيْنَ الدِّينِ وَالْفِلْسَفَةِ» قَدْ فَعَلُوا مَا نَفَرْنَا عَنْهُ، وَحَدَّرْنَا مِنْهُ، وَقَدْ ارْتَكَبُوا الْجُرْمَ الْوَاضِحَ، وَغَيَّرُوا مِنْ دِينِ اللَّهِ الْحَقِّ، وَأَفْسَدُوا مِنْ عَقَائِدِهِ وَأَحْكَامِهِ الْمَقْطُوعِ بِهَا، وَالْمَعْلُومَةِ مِنْ دِينِ اللَّهِ بِالضَّرُورَةِ، فَعَلُوا ذَلِكَ بِحُجَّةٍ مَا أَسْمَوْهُ: التَّوْفِيقَ بَيْنَ الدِّينِ وَالْفِلْسَفَةِ، وَقَدْ فَعَلُوا مَعَ دِينِ اللَّهِ الْحَقِّ مَا اقْتَرَحْنَا نَحْنُ أَنْ نَفْعَلَهُ بِفِلْسَفَاتِهِمْ؛ وَمِنْ ثَمَّ فَهَمَّ لَمْ يَغْيِرُوا مِنْ فِلْسَفَاتِهِمْ لَا قَلِيلًا، وَلَا كَثِيرًا، وَلَكِنْهُمْ غَيَّرُوا مِنْ دِينِ اللَّهِ وَبَدَّلُوا، وَزَادُوا فِيهِ وَنَقَصُوا مِنْهُ، وَشَوَّهُوا عَقِيدَةَ وَأَحْكَامًا تَحْتَ مَا أَسْمَوْهُ «التَّأْوِيلَ» وَ«الظَّاهِرَ وَالْبَاطِنَ»، وَ«الْعَامَةَ مِنَ النَّاسِ وَالْخَاصَّةَ»... إِلَى آخِرِ هَذِهِ الدَّعَاوِي الْبَاطِلَةِ، وَالْمَسْوُغَاتِ الضَّالَّةِ الْفَاسِدَةِ.

وَقَدْ عَبَّرَ عَنْهُمْ، وَتَكَلَّمَ بِأَلْسِنَتِهِمْ فِيلْسُوفُهُمُ الْأَخِيرَ مَكَانَةَ وَزَمَانًا «ابْنَ رَشْدٍ»، وَذَلِكَ فِي

كتاب له أسماء (فصل المقال: فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال)، وهو في هذا الكُتَيْب الصغير يبين بوضوح شديد منهج الفلاسفة فيما أسموه توفيقاً بين الدين والفلسفة، وبين أن زبدة منهجهم الذي أقاموا عليه ما يسمى: «التوفيق بين الدين والفلسفة» هو في المثال الآتي في ثلاث خطوات:

الأولى: إذا حكم العقل في مسألة ما، ولم يكن للشرع فيها حكم؛ أخذنا بحكم العقل؛ لأن الشرع لم يعط فيها حكماً، وذلك مثل المسائل الرياضية، أو الطبية، أو الفيزيائية، أو الجيولوجية.

الثانية: إذا حكم العقل في مسألة، وكان للشرع فيها حكم كذلك، ثم اتفق حكم الشرع وحكم العقل أخذنا بالحكم العقلي، وكذلك بالحكم الشرعي؛ لأنه لا تعارض، ولا إشكال.

الثالثة: إذا حكم العقل في مسألة بحكم، وحكم الشرع فيها بحكم يناقض حكم العقل، ويخالفه، فبأي الحكمين نأخذ، ولأي المصدرين نسلّم، وبأيهما ندين؟

هنا ينبري الفيلسوف «ابن رشد» معبراً عن آراء الفلاسفة جميعاً، ومتحدثاً بألسنتهم، فيقول عبارته الشهيرة في هذا الاختلاف من وجهة نظره: «طلب هنالك تأويله»^(١)، يقصد ابن رشد أن الشرع الشريف إذا كان له حكم يختلف مع الفلسفة، حيث ترى الفلسفة خلاف ما يرى الشرع في قضية واحدة، فيصبح لدينا في مسألة واحدة حكمان؛ حكم للشرع، وحكم للفلسفة يخالف ما جاء به الشرع، هنا يأتي دور ما يسمونه «التوفيق بين الدين والفلسفة»، أما كيف يكون ذلك التوفيق؟ فلذلك طريق واحد لا ثاني له عندهم، وهو: تأويل القرآن الكريم، وتحريف كلماته، وتوجيه نصوصه المعصومة القاطعة الدلالة عن مقاصدها، وتغييرها إلى غير معانيها البينة الواضحة، كل ذلك يحدث للشرع الشريف؛ لكي يستقيم على مقاصد الفلاسفة.

والسؤال: هل هذا توفيق بين الدين والفلسفة؟

يُحَرَّفُ القرآن، وتوجَّه نصوصه إلى غير مقاصدها الشرعية، وتوَوَّل النصوص

(١) فصل المقال، لابن رشد (ص ٣٢).

المعصومة الوارد بها الوحي من رب العالمين، لا لشيء إلا لكي تستقيم على ما جاء به فكر الفارابي وأمثاله، هذا عن القرآن.

وعن السنة الشريفة التي هي وحي من عند الله - تعالى - يؤول الوحيان الشريفان، ويحرّف الكتاب والسنة، ويوجبون هذا على المسلمين، دون أن تطرف عين واحد منهم، وهو يرتكب الجُرم العظيم ضد دين الله - تعالى - والمصدرين الأساسيين لدين الله الإسلام. أما الفلسفة التي هي نتاج فكر بشري سقيم، اقتدى وتأسى بفكر يوناني وثني كافر، فجعل منه الفلاسفة قدوتهم وأسوتهم، وأقاموه ديناً لهم من دون دين الله الحق، هذه الفلسفة لم يمسخها سوء، ولم يحدث لها أي تغيير، ولا تبديل، ولا في فكرة من أفكارها التافهة، ومن ثمّ تكون نتيجة ما أسموه توفيقاً:

١- أن كلام الله وكلام رسوله اللذين هما وحيان شريفان من عند الله - تعالى - يؤولان ويحرّفان ويبدّلان.

٢- أما كلام الفلاسفة فيؤخذ بألفاظه وحروفه، لا يغيّر فيه شيء، ولا يبدّل فيه لفظ، كأن كلام الله ورسوله من تراب الأرض، أو رمال الصحراء، وكلام الفلاسفة من الذهب والفضة، وهذا أمر لا يقبله حتى البله والمعاتيه، والفلاسفة ليسوا من البله والمعاتيه، ولكنهم شر من ذلك، فهم من الكفرة الفجرة - كما سيأتي بيانه بحول الله - تعالى.

بقي - استكمالاً - لكلامنا عن موقف الفلاسفة من قضية ما زعموه توفيقاً بين الدين والفلسفة أن نذكر أمثلة لتلك القضايا التي يختلف فيها العقل - عقل الفلاسفة الفاسد - مع الشرع الشريف، فمنها:

أ- أن الشرع الشريف - كتاباً وسنة - قد قطعاً بأن الله - سبحانه - خالق العالم بعد أن لم يكن، فالعالم حادث والله خالقه، أما الفلاسفة فاتبعوا أمر فرعون، وفرعونهم هو أرسطو حيث دانوا بقوله بأن العالم قديم، فعارضوا قول الله تعالى:

﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: ١١].

ب- أن الشرع أخبرنا بأن هذا العالم سوف يفتنى، ويأتي بعده عالم آخر، قال - تعالى -:

﴿يَوْمَ نَبْدِلُ الْأَرْضَ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتِ ۗ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ [إبراهيم: ٤٨].

وقال:

﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ ۝ (١) وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَرَتْ ۝ (٢) وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِرَتْ ۝ (٣) وَإِذَا الْقُبُورُ بُعِثَتْ ۝ (٤)﴾
 عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ ﴿ [الانفطار: ١-٥].

ولكن الفلاسفة ينكرون ذلك، ويرون أن هذا العالم أبدي كما هو أزلي، وأن فناءه محال، وكما ذهبوا إلى أنه لا بداية له، فهو - كذلك - لا نهاية له وهو أزلي في المستقبل، وقد جاء ذلك على ألسنتهم جميعاً، وعبر عنه «ابن رشد» وارث الفلسفة بعد أشهر قطبين لها - الفارابي، وابن سينا - يقول ابن رشد: «إن الحركة نوعان: حركة مستقيمة، وحركة دورية - دائرية - أما الحركة المستقيمة فلها بداية ولها نهاية، وأما الحركة الدورية فلا بداية لها، ولا نهاية لها»^(١)، والفيلسوف الشهير يقصد بالحركة المستقيمة: جميع حركاتنا، فأنا أسافر من بلدي إلى القاهرة، وقد أسافر من القاهرة إلى جدة، وكل المخلوقين يتحركون في شئونهم الحياتية، هذه هي الحركات المستقيمة، من مكان إلى مكان، وهذه عند الفيلسوف حادثة، ولها بداية، ولها نهاية، لكن الفيلسوف يقصد بالحركة الدورية: حركات الأفلاك ودورانها حول نفسها، أو حول غيرها، وكل الأفلاك تدور، فحركاتها دورية، أو دائرية، فهذه الحركات - عند الفيلسوف كما هي عند سابقه - مثل الفارابي وابن سينا - حركات لا نهائية: «محال أن تكون لها بداية، ومحال أن تكون لها نهاية»^(٢).

فالفلاسفة يقطعون بأن هذا الوجود لا يفنى، وهكذا حكمت عقولهم؛ ومن ثم فهذا الحكم هو ما يجب اتباعه، والالتزام به، أما كلام الله، أما ما ورد به الكتاب الكريم، والسنة النبوية المطهرة فأمره هين، حيث يجب تأويله وتحريفه حتى يوافق العقل، مع أن الآيات القرآنية محكمة، صريحة المعنى، قطعية الدلالة، لكن الفلاسفة لا يقبلون عن فلسفة يونان بديلاً، ولا يرضون عنها تحويلاً، فإذا أخبر الله - تعالى - بأن الشمس سيذهب ضوؤها، وأن

(١) «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، لابن رشد» بتصرف، وراجع في ذلك كتابنا أضواء على المنهج النقدي، لابن رشد (ص ١٧٣-١٧٤).

(٢) المصدر السابق (ص ١٧٥).

النجوم ستساقط من أمكنتها، وأن السماء ستنفطر - أي: تتشقق - وأن البحار ستسجّر:

﴿وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ ﴾ [التكوير: ٦].

أي: امتلأت بالماء حتى فاضت وانفجرت فأغرقت ما حولها، وقد بدأنا نعيش بوادر هذه الأحداث، حيث زادت حرارة الأرض بسبب انثقاب طبقة الأوزون، ونتج عن ذلك أن ذابت نسبة ضئيلة من تلك الجبال الثلجية الرهيبة في المناطق المتجمدة، فزادت المياه وارتفع منسوبها في المحيطات وكثرت الفيضانات التي أغرقت الكثير من البلدان، وقد ظهر هذا التغير على كثير من الجزر الأندونيسية، وجزر القمر، والبندقية في إيطاليا، وما ذلك إلا التذر الأولى لهذه الأحداث التي أخبر عنها مالك الملك، ومدبر الأمر، ومن بيده ملكوت السموات والأرض - سبحانه -.

والفلاسفة تكذب بذلك، ويرون أن ذلك إنما هو تخيل للعامة كي يستقيم أمرها، وهو ظاهر الشرع وليس مرادًا، بل المراد باطن الشرع الذي لم ينزل للعامة، ولا كُلف به الأنبياء، وإنما نزل للخاصة، فإذا أردنا الحق تركنا الظاهر ولزمتنا الباطن الذي لا يفهمه إلا الفلاسفة... هكذا زعم الفلاسفة - قاتلهم الله أنى زعموا -.

ج- ومثال ثالث: فقد أخبرنا الدين الحنيف عن يوم آخر يُبعث فيه الإنس والجن للحساب، ثم ينال كل منهم جزاءه، مثوبة، أو عقوبة، وهذا يعني أمرين هامين:

الأول: أن الدنيا التي نعيشها، والعالم الذي نشاهده سوف يفنى، ويأتي بديلاً له هو اليوم الآخر، وذلك قول الله ﷻ:

﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ ﴾ [إبراهيم: ٤٨].

الآخر: أن الناس الذين هلكوا منذ بداية الخلق سوف يُبعثون مرة أخرى، يُبعثون بأجسادهم وأرواحهم، ويُحاسبون على أعمالهم، ويجازى كل على قدر عمله جزاء يقع على الروح والجسم معاً.

لكن الفلاسفة أنكروا هذه العقيدة التي هي من ضرورات الإيمان، والتي لا يقبل إيمان أحد إلا إذا أقر بها موقناً جازماً غير شك، فإذا لم يؤمن بها على الهيئة التي ورد بها الكتاب والسنة فإيمانه فاسد، وعقيدته باطلة، وهو كافر بالله ورسوله، وليس له من الإيمان أدنى

حظ، وقد زعم الفلاسفة أن الجزاء على الأعمال حق، وأن كل إنسان سوف يحاسب على عمله وينال جزاءه إن خيرًا فخير، وإن شرًا فشر، وهذا ما جاء به الإسلام، فهم يتفقون مع الإسلام في وجوب الإيمان بالحساب على الأعمال بعد مفارقة الإنسان هذه الحياة الدنيا- أي: بعد الموت.

والى هنا يفترق الفلاسفة عن الإسلام في هذا الموضوع الخطير والجوهري في دين الله، وبتعدون افتراقًا تامًا، وبعدها شاسعًا، لا لقاء، ولا اتفاق.

فالفلاسفة- كما ذكرنا آنفًا- يكفرون بانتهاك هذه الحياة الدنيا، ويؤمنون بأن هذه الحياة أزلية، ومحال أن ينتهي هذا النظام؛ ومن ثمَّ فهم يكفرون بيوم القيامة، أو اليوم الآخر، ذلك اليوم الذي يأتي بعد انتهاء هذه الدنيا بنظامها وأحوال الخلق فيها، وبدهي أنهم يكفرون بالعلامات الصغرى، والعلامات الكبرى؛ لذلك اليوم- يوم القيامة- ويكفرون بقول الله ﷻ:

﴿يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ [إبراهيم: ٤٨].

ويأتي السؤال الهام هنا:

إذا كان الفلاسفة يكفرون باليوم الآخر على ما جاء به الإسلام، فكيف هو موقفهم من الحساب والجزاء؟

إن الفلاسفة يعتقدون أن حساب كل إنسان إنما هو في هذه الحياة الدنيا، لكن بعد وفاته، وذلك على النحو التالي:

١- أن الدنيا باقية لا نهاية لها.

٢- أن الناس محاسبون على أعمالهم ومجزيون عنها.

٣- أن حساب كل إنسان يبدأ بعد وفاته مباشرة ويظل يحاسب ويجازى بلا نهاية.

٤- أن الذي يقع عليه الحساب، ثم الجزاء- مثوبة، أو عقوبة- هي النفس فقط، أما الجسم فيبقى ويفنى وينتهي أمره، ولا يبعث من جديد، بل يتحول إلى تراب وعناصر أخرى، فينضم التراب إلى التراب، ويعود كل عنصر إلى مثيله في الأرض.

٥- أن ثواب كل نفس وعقابها يتمثل في قرب هذه النفس من المبدأ الأول- الله-

سبحانه عما يقولون- أو بعدها عنه، فالنفوس الصالحة تحيا في السماء قريبة من المبدأ

الأول- الله- ويكون قربها على قدر صلاحها وطاعتها، والنفوس الشقية العاصية تكون بعيدة عن المبدأ الأول- الله- وبعدها يكون على قدر فسادها وعصيانها، عندما كانت حية في الدنيا قبل الموت، فالنفوس الصالحة تحيا بعد فراق الجسد سعيدة بقربها من الله، وهذا هو نعيمها وثوابها، أما النفوس الشقية العاصية فتحيا بعد فراق الجسد بعيدة عن الله، وهذا هو عذابها وعقابها.

٦- بدهي أن الفلاسفة لا يؤمنون بما جاء به الشرع الشريف من الجنة وصفاتها وما فيها من نعيم، فَصَّلَ اللهُ- سبحانه- لنا صفاته كأننا نراها ونعايشها، ومن النار وصفاتها وما فيها من عذاب وشقاء فَصَّلَ اللهُ لنا الله- تعالى- صفاته في كتابه وسنة رسوله حتى كأننا نراها ونعايشه- نسأل الله الجنة، ونعوذ به من النار-.

وهناك أمثلة كثيرة غير هذه التي ذكرناها، وكلها يختلف فيها الفلاسفة عن المؤمنين المسلمين خلافاً جوهرية، وجوهر الخلاف بيننا نحن المسلمين وبين الفلاسفة: أنهم بعقائدهم التي جاءوا بها خالفوا دين الله، وأبطلوا عقيدة المسلمين، وعارضوا، بل ناقضوا الصريح من كتاب الله- تعالى- والصحيح من سنة رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فهم- إذن- ينكرون ما علم من الدين بالضرورة، ويبتلون النصوص القطعية من الكتاب والسنة، ويخرجون على إجماع الأمة، ولا يبقون على شيء من دين الله الإسلام، وبعض هذا، وشيء منه يقطع بكفر صاحبه، وفُسُوقه عن الملة جملة وتفصيلاً؛ فكيف بهؤلاء الفلاسفة الذين تجتمع فيهم كل هذه الضلالات المكفرة؟

وإذا ما عدنا إلى أصل حديثنا عن أكبر مزاعم الفلاسفة الذي يدعون: «التوفيق بين الدين والفلسفة»، فأين ذلك التوفيق الذي زعموه في كل ما ذكرناه عنهم من مواقفهم ضد الإسلام، وجميع مزاعمهم التي عارضوا بها وناقضوا القطعي والضروري من دين الله- تعالى-؟ أفهذه جميعها يصدق عليها أنها «توفيق»؟ أم أنها نقض وهدم للإسلام، وحرث معلن شرسة على الله ورسوله والمسلمين؟

إنهم مع هذا الكم الهائل من المناقضة والمعارضة للإسلام ما زالوا يزعمون أنهم مسلمون، ويزعمون أن الفلسفة حق، وأن الدين- أيضاً- حق، لكن المطلع على أحوالهم،

وحقائق عقائدهم يلاحظ أن لهم مواقف عدّة بالنسبة للإسلام، وكل مواقفهم زيف وضلال يحاولون من خلالها تغطية حقيقة عقائدهم المناقضة لدين الله، وأهم هذه المواقف:

أولاً: أنهم يسلّمون ببعض ما جاء به الإسلام، ليس لأن الإسلام جاء به، ولكن لأنه وافق ما أفرزته عقولهم، ولأنه لا يناقض فلسفاتهم، فهم إذن- يسلّمون بما جاءت به عقولهم، وليس بما جاء به الإسلام.

ثانياً: أنهم في بعض عقائدهم التي يعارضون بها الإسلام يلجأون- للتوفيق بينها وبين الإسلام- إلى ما يسمونه تأويلًا، والتأويل عندهم يعتمد على لِيّ أعناق الآيات والأحاديث حتى ليكون أقرب ما يسمى به أنه تبديل وتحريف، لكنهم يلجأون إلى ذلك، وهذا في أحسن حالات خروجهم على دين الله وتحريف النصوص، ذلك إذا كان في عملهم شيء حسن.

ثالثاً: أنهم يعمدون إلى ما يعتقدون من أن للنص المعصوم- كتابًا وسنة- ظاهرًا وباطنًا، ويعمدون إلى هذا الأسلوب إذا وجدوا أن مخالفتهم في بعض القضايا قد خرجت عن نطاق التأويل الذي يزعمونه، فهذا التأويل الذي هو تحريف وتبديل، لا يصلح- رغم ذلك- في بعض القضايا التي هي من الخروج على دين الله، ومناقضة الوحيين الشريفين إلى حدّ لا يستطيع التأويل أن يجدي نفعًا في هذا التناقض؛ لأن التناقض بين الدين وما ابتدعه الفلاسفة يستعصي على التأويل حتى الخارج عن القواعد والذي هو أقرب إلى التحريف والتبديل؛ لذا لم يجدوا أجدى لهم- في هذه الحال- من اللجوء إلى ما يسمى: «الظاهر والباطن».

والمعلوم أن الفلاسفة يقسمون الشرع الشريف، أو الوحيين الشريفين إلى قسمين: ظاهر، وباطن، ويقسمون الناس إلى قسمين- كذلك-: عامة، وخاصة، فيجعلون ظاهر النص المعصوم للعامة، ويجعلون باطن النص للخاصة، والعامة عندهم هم المسلمون جميعًا، والخاصة عندهم هم الفلاسفة ومن تابعهم، وقد سبق أن بيّنا أن الفلاسفة يزعمون أن النبي يُرسل إلى العامة، وأن الفيلسوف يتولى شؤون الخاصة، وأن كلًّا من النبي والفيلسوف قد أهّل لذلك.

فالنبي يأتيه الوحي من العقل الفعّال، فيتلقاه النبي «بالمخيلة»، وهي قوة من قوى النفس- في زعم الفلاسفة- لا تدرك حقائق الأشياء كما هي عليه، بل تدركها تخيلاً

وتمثيلاً، ومحاكاة؛ لذلك كانت مهمة النبي عندهم ليس نقل الحقائق على ما هي عليه، بل نقل الحقائق في صورة تخيلية تمثيلية تعتمد على المحاكاة وضرب الأمثال؛ ولذلك فجوهر عمل النبي عند الفلاسفة - أخزاهم الله - أن ينقل الحقائق في صورة تخيلية متوهمة، ثم يضرب لها من الأمثلة الحسية بأقرب ما يشابهها ويحاكيها، وذلك - في زعمهم أمر ضروري حتى يدرك العامة هذه الحقائق، ولا يمكنهم أن يدركوها إلا في صورة حسية تعتمد على تمثيل المجردات بالمحسوسات، وذلك هو ظاهر النص، فهناك - إذن - تلازم بين أمور ثلاثة:

١- النبي وهو مرسل.

٢- العامة - أو العوام، أو كما يسميهم ابن سينا: الغاغة والدهماء، ولهم من الوحي ظاهره.

٣- ظاهر النص، وهو يعتمد الحقائق في صورة تخيلية تقريبية، ولا يحتوي على

الحقائق كما هي.

أما الفيلسوف فتأتيه المعارف من العقل الفعّال، فيتلقاها بواسطة العقل المنفعل عنده، وهو الدرجة الأولى من قوى العقل عند الفلاسفة، وتأتيه الحقائق المجردة كما هي عليه، دون تخيل، ولا تمثيل، ويدركها الفيلسوف على ما هي عليه في الحقيقة، ومن ثمّ فهو لا يلجأ إلى التخيل والتمثيل - كما يفعل النبي - ولكنه يأتي بالحقائق سافرة واضحة كما هي عليه، ولأن الفيلسوف كذلك، فإنه لا يصلح لمخاطبة العوام، أو الغاغة؛ لأنهم ليسوا مؤهلين لأن يفهموا ما جاء به الفيلسوف؛ لذلك اختص الفيلسوف بمخاطبة الخاصة، وإذن فالعقل الفعّال - الذي يقوم عند الفلاسفة مقام الرب - عياداً بالله - هو الذي خص النبي وأعدّه لمخاطبة العامة، وأوحى إليه عن طريق المتخيلة وهو الذي خص الفلاسفة بمخاطبة الخاصة، وأعدهم لذلك، وأفاض عليهم المعارف بواسطة العقل المنفعل، وخصهم بمعرفة الحقائق ونقلها إلى الخاصة على ما هي عليه دون تخيل، ولا تمثيل، ومعرفة الحقائق على ما هي عليه هو المراد بـ«باطن النص»، وإذن فهناك تلازم - كذلك - بين أمور ثلاثة:

١- الفيلسوف، وهو موجه لمخاطبة:

٢- الخاصة، وقد يعبر عنهم بـ«الأصحاء» كما يعبر عن العامة بـ«المرضى» حيث درب

الفلاسفة وتعودوا على القول بأن «النبى طيب المرضى، أما الفيلسوف فطيب الأوصياء»؛
ومن ثمّ فالفيلسوف موجه إلى الخاصة، ومعه:

٣- باطن النص، وهو خاص - كما ذكرنا - بالخاصة.

رابعاً: أنهم في أمور كثيرة يجدون أن الجمع، أو التوفيق بين ما يعتقدون من أمور وبين
دين الله أضحى من الصعوبة، أو الاستحالة بمنزلة لا يصلح معها توفيق، أو تأويل، أو حتى
ما يسمونه ظاهراً وباطناً؛ ومن ثمّ يطرحون الشرع الشريف جانباً، ولا يهتمون حتى بتلك
الغلاة الرقيقة التي يحاولون بها ستر عوراتهم في مخالفتهم ومناقضتهم شرع الله - سبحانه -
ومصادمتهم دينه؛ ومن ثمّ فهم ينطلقون إلى ما يريدون، حيث يعتبرون الدين معوقاً لهم عن
الانطلاق إلى أهدافهم التي يرون أن «العقل الفعال» قد اختارهم من أجلها، ومن أجل بيانها
والدعوة إليها.

ومثالاً لهذا النوع الرابع: عقيدتهم في خلق الله العالم، وفي حدوث العالم، وفي انتهاء
هذا العالم وقيام الساعة، أو يوم القيامة بعده، وفي اليوم الآخر، وفي البعث والنشر
والحشر... إلى أمور كثيرة أضححت معلومة لدينا، وأضحى معلوماً لدينا موقفهم منها.

وقد يحسن أن نختم هذا بما اتضح لنا من عقيدة الفلاسفة، بأن كلامهم عن ما يسمونه
«التوفيق بين الدين والفلسفة» إنما هو تزييف وضلال وكذب متعمد؛ فإن ما زعموه باطل؛ لأمور:

- ١- أن دين الله وحي معصوم، فلا يمكن التوفيق بينه وبين فكر بشري ضال موهوم.
- ٢- أنه لا علاقة تربط الوحي بفكر البشر، وعلى العقل أن يتلقى وحي الله - تعالى -
وأن يعمل في إطاره، ويستنير بنوره، ويقف عند حدوده.

٣- أن التوفيق يقتضى - كما ذكرنا - أن يزداد في الأمرين المراد التوفيق بينهما، أو
ينقص منهما، وأن يؤخذ منهما ويضاف إليهما، ودين الله - سبحانه - لا يصلح معه شيء من
ذلك، فلا يجوز شرعاً، ولا عقلاً أن يؤخذ من دين الله - تعالى - أو يضاف إليه، فقد: رُفِعَ
القلم وجفَّت الصحف على علم الله - تعالى - وبعد النبي انقطع الوحي فلا وحي بعده.

٤- أن الفلاسفة لم يسلكوا ما يسمى «توفيقاً»، بل سلكوا مع دين الله - سبحانه - ما
يسمى: بالإخضاع، أو الذوبان، أو الاندراج، فهم أخضعوا دين الله - تعالى - وشرعه

الشريف، ووحيه المعصوم لإفرازات عقولهم الضالَّة، ونتائج تفكيرهم الفاسد؛ ومن ثمَّ فهم لم يغيروا من فلسفاتهم، أو من تفكيرهم، أو من نتاج عقولهم شيئاً ولو يسيراً، بل أبقوا على فلسفاتهم، وأحكام عقولهم كما هي لم تُمسَّ، ولا من بعيد، وكل الذي صنعه بما أسموه: «توفيقاً» أنهم بدلوا دين الله، وغيروا من أحكام الشرع الشريف حتى تلغى أحكام الشرع الشريف، ويقر المسلمون بأحكام الفلاسفة بعد أن يتركوا أحكام الشرع الشريف. وهذا هو ما أسميناه: إخضاعاً لدين الله، وإذابة له، وإدراجاً له تحت عباءة الفلسفة، فليس هذا توفيقاً، ولكنه إلغاء للدين، وقضاء عليه، وإبقاء للفلسفة، ونشر ضلالاتها، وإشاعة وإذاعة لكفرياتها.

وفي نهاية حديثنا عن الدين والفلسفة في إطار فلسفة الفارابي والفلاسفة من بعده وقبل أن نودَّع فلسفته ونُدِّعها مكانها في مستودع الأفكار الضالَّة، ينبغي هنا أن نذكر - بإيجاز وتركيز - ضلالات هذه الفلسفة - نعني: فلسفة الفارابي تخصيصاً، والفلاسفة بعده تعميمًا، مع ملاحظة أننا سنختم مسيرتنا مع التأريخ لهذه الفلسفات ممثلة في أهم شخصياتها بإعادة تقويم هذه الفلسفات لنعطي كل شخص من أشخاصها حقَّه - ذلك بحوله تعالى - وأهم ما نلفت إليه النظر في هذه الفلسفة ما يلي:

أولاً: بالنسبة لعقيدة الفارابي ومن تابعه في الذات الإلهية:

١ - يعتقد الفلاسفة جميعاً - عدا الكندي - أن الله - تعالى عن قولهم - لم يخلق شيئاً من العالم، ولم يدبر، أو يصرف شيئاً منه.

٢ - يعتقدون أن الله - تعالى عما يعتقدون - لا يعلم شيئاً عن هذا الوجود، ولا أراد شيئاً فيه، ولا شاء، فليس لله ﷻ علم، ولا إرادة، ولا مشيئة؛ ذلك بأن عقيدتهم تقوم على أن الله - جل عما يقولون - هو عقل وعاقل، وهذا العقل العاقل لا يعقل إلا ذاته فقط؛ ومن ثمَّ وضعوا العبارة التي هي قاعدة عقيدتهم في الله - سبحانه - والتي تقول: «إن الله عقل، وعاقل، ومعقول»، ومعنى هذه العبارة: أن الله ﷻ ليس مادة، بل عقل، وأن الموجود الذي ليس مادة هو عقل، والعكس صحيح، ومعنى أنه عاقل: أنه عالم، لكن ما الذي يعقله الله، أو

الذات الإلهية؟- عند الفارابي ومن تابعه- إنه هو نفسه- أي: أن الذات الإلهية لا تعقل، ولا تعرف إلا ذاتها فقط- فالله- جل عما يقول الفلاسفة- عقلٌ، والعقل عاقل، أي: يعقل، ويعقل ذاته فقط، ولا يعقل أي شيء آخر، وهذا معنى كونه: معقولاً، أو هذا معنى عبارتهم: «إن الله عقل، وعاقل، ومعقول»، وقد سبق وبيّنا أنهم يزعمون- أخزاهم الله- أن السبب في أن الله لا يعقل إلا ذاته: أنه كامل الكمال المطلق، وكل ما عداه أقل كمالاً، أو ناقص، وأن الله ﷻ لو عقل غيره- وغيره ناقص- فسوف يحل النقص فيه، فيكون ناقصاً، أو لا يكون كاملاً كمالاً مطلقاً، وذلك محال. هذه أكذوبة من أكاذيبهم الكبرى- وكل شأنهم كذب.

٣- ينبني على هذا: أن الله- سبحانه عما يقولون- لا يعلم شيئاً عن هذا العالم بسماؤه وأرضه، أو بعبارتهم السفهية الفاسدة: «ما فوق فلك القمر، وما دون فلك القمر»، فلا يعلم شيئاً عن السموات والأرضين، وما فيهما، وما بينهما، ولا يعلم شيئاً عن الرسل والأنبياء الذين أخبر القرآن أنه- تعالى- قد اصطفاهم وعلمهم ورعاهم وأرسلهم إلى الخلق مزودين بما أنزل عليهم من الوحي، كل ذلك الذي أخبر به القرآن في عقيدة هؤلاء كذب وزيف لا حقيقة له، وقد جاء به الأنبياء والرسل تخيلاً وتمثيلاً؛ ليخدعوا به العامة والغاية والدهماء من الناس، أما أين هي الحقيقة؟ وعلى يد من تكون؟ ومن هؤلاء الذين يأتون بها إذا لم يكن الرسل والأنبياء؟ إنهم الفلاسفة.

٤- يعتقد الفارابي ومعه الفلاسفة- سوى الكندي- أن الحقيقة لم يأت بها الرسل والأنبياء، وإنما أتى بها الفلاسفة، وقد بيّنا ذلك قبلاً، فهم يعتقدون أن الفلاسفة هم الذين يتلقون الحقائق سافرة واضحة، وأنهم يتلقونها عن العقل الفعال بواسطة عقولهم، وليس بواسطة القوة المتخيلة- أو المتوهمة- التي يتلقى الأنبياء عن العقل الفعال بواسطتها.

٥- يعتقد الفلاسفة أن هذا العالم لم يخلقه الله- تعالى عما يعتقدون- ولم يشأه، ولم يرده، ولم يعلم عنه شيئاً، ولا صلة لله- تعالى- به سوى صلة العلة بالمعلول.

وفلسفتهم تقوم على أن الله- سبحانه- علة في هذا العالم، وأن العالم قد «صدر»، أو «فاض» عن الله- تعالى- كما يصدر المعلول عن علته، وكما تصدر الحرارة عن النار، وكما يفيض الضوء عن الشمس؛ لذلك أطلق الفلاسفة على نظريتهم هذه «نظرية

الصدور»، أو «نظرية الفيض»، وطبعي - وبناء على هذه النظرية - أن الله - تعالى عما يعتقد الفلاسفة - لا يعلم شيئاً، ولا يريد شيئاً، ولا يقدر على شيء، ولا يسمع، ولا يبصر، وكما أن النار لا تعلم شيئاً عن الحرارة الصادرة عنها، وكما أن الشمس لا تدري عن الضوء الفائض عنها، فكذلك الذات الإلهية عند الفلاسفة لا تدري شيئاً عن هذا الوجود الصادر عنها، أو الفائض عنها، ومن باب أولى فإن الإله عند الفلاسفة إذا كان لا يدري شيئاً عن العالم الذي صدر عنه - كَيْسَتْ له إرادة، ولا قدرة، ولم يسمع شيئاً ولم يبصر، فإنه الفلاسفة مجرد عن جميع صفات الكمال، فلا علم، ولا إرادة، ولا قدرة، ولا سمع، ولا بصر، ولا حياة، ولا كلام، ثم ينبني على أنه لا يعلم شيئاً عن هذا العالم، أنه لا يدبره، ولا يصرف شيئاً فيه، ولم يرسل إليه رسلاً، ولا علم له بأي نبي، أو رسول، ولا خاتم الرسل محمد، ثم إنه لم يوح إلى الرسل، ولم ينزل عليهم كتباً، إلى آخر هذه الأمور التي تقوم على علم الله - تعالى - بهذا العالم، والتي تبطل تماماً إذا قرر هؤلاء - أخزاهم الله - أن الله - تعالى - لا علم له بهذا العالم الذي صدر عنه، ولا إرادة، ولا مشيئة، وذلك - تماماً - مثل النار التي تصدر عنها الحرارة دون علم للنار بها، ولا إرادة، ولا مشيئة لها.

ثانياً: بالنسبة لعقيدة الفارابي والفلاسفة في النبوة والأنبياء:

١ - يعتقدون أن النبوة كسبية، وليست اصطفاً من الله - سبحانه - وهذا يعني أن في إمكان الكثير من الناس أن يجعلوا أنفسهم أنبياء ورسلاً.

٢ - يترتب على ما تقدم أن الفلاسفة لا يؤمنون بعقيدة «ختم النبوة» بمحمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولا يعتقدون بأن محمداً هو خاتم الأنبياء والرسل، وأنه لا يأتي بعده نبي، ولا رسول، وهم بهذا يكفرون بقول الله - تعالى - في القرآن المجيد:-

﴿ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ﴾ [الأحزاب: ٤٠].

ويكفرون - كذلك - بقول رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «... إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي»^(١)، ويقولون: «... وَخُتِمَ بِالنَّبِيِّينَ»^(٢).

(١) أخرجه البخاري (٤٤١٦)، ومسلم (٢٤٠٤).

(٢) أخرجه مسلم (٥٢٣).

فهؤلاء - إذن - يكفرون بالقطعي من القرآن المجيد، ويكفرون بالصحيح من سنة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

٣- مرّ بنا - كذلك - تفصيل المقارنة عندهم بين النبي والفيلسوف، وتفضيلهم الفيلسوف على النبي في أمور كثيرة، أهمها:

أ- أن النبي يتلقى العلوم والمعارف وحيًا من العقل الفعال بواسطة قوة «المتخيلة» التي لا تقبل الحقائق على ما هي عليه، بل تتلقاها تمثيلاً وتخيلًا؛ ومن ثمّ فهي تنقلها إلى النبي كذلك تمثيلاً وتخيلًا، وتحاكي الحقائق المجردة بما يناسبها من المحسوسات. بينما الفيلسوف يتلقى العلوم والمعارف عن العقل الفعال بواسطة العقل المنفعل الذي يتلقى الحقائق واضحة سافرة على ما هي عليه.

ب- أن النبي مرسل من العقل الفعال إلى العامة والغاية والدهماء من الناس. أما الفيلسوف فمرسل، أو موجه إلى الخاصة من الأذكياء والمثقفين وذوي الفطر الراقية. وقد كان الفلاسفة يحتقرون العامة والدهماء والغوغاء، ويرونهم أقرب إلى العجماوات منهم إلى الإنسان الراقى العالم، وطبعي أن تكون هذه نظرهم إلى المرسل إلى هؤلاء، أو في أحسن الأحوال بين النبي والفيلسوف ما بين المرسل إلى إلهم النبي والموجه إليهم الفيلسوف.

ج- أن النبي لا يأتي بالحقائق على ما هي عليه في نفس الأمر، بل يأتي بالحقائق على صورة محسوسة متخيلة موهومة، ويأتي بها على هيئة تخيلية تحاكي المحسوسات، حتى يفهمها العامة والدهماء.

بينما الفيلسوف يأتي بالحقائق على ما هي عليه في الواقع، دون تخيل، أو إيهام، أو محاكاة للمحسوس؛ ومن ثمّ فإنّ بين الفريقين كمثل ما بين الحقائق التخيلية المتهومة والحقائق الحقيقية الناصعة.

٤- سبق أن قدمنا للحديث عن النبوة بالكلام عن اثنين من الزنادقة النافين للنبوة والرسالة، الكافرين بكل نبي، الطاعنين في كل رسالة، أقصد: حديثنا عن الزنديق «ابن الراوندي» والزنديق «محمد بن زكريا الرازي»، ثم ولجنا إلى الحديث عن الفارابي وموقفه

من النبوة، وقد أردنا بذلك أن نبين ونقارن بين موقفين من مواقف المنكرين للنبوة.

الأول: موقف واضح وصريح - رغم كفره وفجوره - إذ ينكر النبوة والرسالة بوضوح شديد، وهم في هذا الإنكار لم يحاوروا، أو يداوروا، ولم يتلوّوا، أو يتلونوا، ولم يلجأوا إلى ما يسمى تأويلاً، كذلك لم يتواروا تحت زيف وكذب ما يقال عن ظاهر وباطن، أو خاصة من الناس وعامة، بل انطلقوا إلى هدفهم مباشرة، حيث قرروا بطلان النبوة، وكذبوا بالرسالات، وذكروا ما أسموه أدلة لهم على ما ذهبوا إليه، وأمثال هؤلاء كثيرون، ذكرنا منهم: أبا الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي، المعروف بابن الراوندي، وأبا بكر محمد بن زكريا الرازي.

الآخر: أما الموقف الآخر فموقف يتسم بالمكر والدهاء، أو هو في واقع الأمر يتسم بالبلاهة والغباء.

وموقف هؤلاء أسوأ من موقف المنكرين بإطلاق وأضل عن سواء السبيل، ويترتب عليه من الشرور والآثام ما لا يوجد في الموقف الأول، فإن الفريق الأول قد منع النبوة بإطلاق، ما كان منها حقاً وما كان باطلاً، وبذلك أوقعوا المنع على القضية بأسرها، فلم يعد عندهم مجال لمدعي النبوة، لا صادقاً، ولا كاذباً.

أما الفريق صاحب الموقف الآخر؛ فقد منع النبوة الحقة وأبطلها وكذب بها، لكنه في الوقت نفسه قد أباح النبوة الكاذبة، وفتح الباب على سعته لكل إنسان أن يجعل من نفسه نبياً ورسولاً، حيث جعل النبوة كسبية من صنع الناس، وفي إمكان كل شخص، وأنكر النبوة الحقة حيث أنكر أن تكون النبوة اصطفاً من عند الله، وفضلاً منه - سبحانه - يؤتية من يشاء، وبذلك منع الحق وأباح الباطل، بل روج له ودعا إليه.

ويترتب على ذلك: أن النبي الحق، بل وخاتم الأنبياء صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إذا ذكر أتباعه أن الله اصطفاه وفضله واختاره للرسالة، فإن الفارابي ومن معه يكذب به ويفرض الإيمان به، بل ويكفر بما جاء به من قبل الله، أما إذا أراد أتباعه أن يصدق به الفارابي فعليهم أن يدعوا أن الله لم يرسله، ولم يصطفه نبياً ورسولاً، ولم يبعثه إلى الناس، بل هو الذي فعل ذلك بنفسه. رأيت - قارئ الكريم - كيف تنقلب الموازين عند هؤلاء الفلاسفة، فيتحول الباطل

حقًا، والحق باطلًا؟ وبدهي أن يأتي سؤال تطبيقي لهذه الدعوى التي ادعاها الفارابي ومن معه، هذا السؤال هو:

مَنْ هؤُلاء الذين جعلوا من أنفسهم أنبياء ورسلاً؟

ثم؛ مَنْ هؤُلاء الفلاسفة الذين هم أفضل من الأنبياء والرسول؟

بدهي أن الإجابة عند الفارابي عن السؤال الأول: أن هؤُلاء الأنبياء هم الذين يؤمن بهم المؤمنون المسلمون، لكن الأنبياء هؤُلاء لم يصطفهم الله، ولم يرسلهم ولم يخترهم، بل هم الذين صنعوا من أنفسهم أنبياء، ولكنهم ادعوا أن الله اختارهم تأليفاً لقلوب العامة، وتزييناً لهم وحصاً على أن يصدقوا بهم ويتبعوهم، والأنبياء عند الفارابي ومن معه يعلمون جيداً أن الله لم يصطفهم ولم يخترهم، فالأنبياء - إذن - عند الفارابي مدَّعون كذابون، حيث يقيمون أمورهم مع الناس على الخداع والكذب. هكذا يعتقد الفلاسفة - عليهم من الله ما يستحقون -.

أما عن السؤال الآخر؛ فإجابته واضحة، فالفارابي يرى أن الفيلسوف الذي هو أفضل من النبي، يتحقق أول ما يتحقق في شخصه هو، ثم في أشخاص إخوانه الفلاسفة من أمثال ابن سينا، وابن رشد، وأضرابهم، فهؤُلاء هم الفلاسفة الذين اختصوا بباطن الشرع الشريف الذي لا يعرفه النبي، لكنهم هم يعرفونه، وطبعي أنهم يعرفون ظاهر الشريعة؛ لأن الظاهر معلن ومنشور بين أيدي الناس، أما الباطن فهو مخفي مستور لا يعلمه إلا الفلاسفة؛ ومن ثمَّ كانوا أفضل من النبي وأعلم من النبي، من حيث إن النبي يعلم الظاهر ويجهل الباطن، أما الفارابي ومن معه فيعلمون الظاهر والباطن.

وفي الموازنة بين عقيدة الفارابي وعقيدة الإسلام في النبوة يقول الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا: «... هذا موجز نظرية الفارابي في النبوة، وهذه النظرية مخالفة للدين مخالفة صريحة، فالنبوة في الإسلام: فضل يؤتاه الله من يشاء:

﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾

إنها اختيار إلهي لا مدخل فيه للشخص، وقد ختمت نبوة محمد - عليه الصلاة والسلام - فهو خاتم الأنبياء والمرسلين:

﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: ٤٠].

هذه هي عقيدة النبوة في الإسلام وعند المسلمين، أما الفارابي فإن باب النبوة عنده مفتوح لكل إنسان تحققت له مجموعة من الخصال والصفات والمناقب، وهي عنده متاحة لكل البشر، في كل زمان ومكان، ولم تتوقف ولن تتوقف إلى نهاية الزمان، إن كان للزمان عنده نهاية، فأين هذه النبوة الفلسفية من النبوة الشرعية التي يقول بها الإسلام؟^(١)

ويقول: «... إن نظرية النبوة عند الفارابي قد أصابت الإسلام في الصميم؛ لأنها تؤدي إلى النتائج التالية:

١- تفوق الفيلسوف على النبي - أي نبي - حتى النبي محمد - عليه الصلاة والسلام - فالنبوة في الإسلام هي وليدة الاتصال - غير المباشر - بالله عن طريق جبريل، أما عند الفارابي فالنبوة وليدة النشاط الذاتي للإنسان، وهذا مخالف للدين مخالفة صريحة، فالنبي محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هو بنص القرآن أفضل الناس جميعاً بمن فيهم الفلاسفة؛ لأنه رحمة لهم جميعاً:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ٧].

فالله - تعالى - قد أرسل محمداً - لا الفارابي، أو غيره من الفلاسفة - رحمة للعالمين.

٢- الفارابي قد فتح النبوة أمام كل إنسان ما دام مستوفياً لبعض الشروط، بينما هي في القرآن اختيار إلهي... يَمُنُّ اللهُ بها على من يشاء من عباده.

٣- وهذا الباب عند الفارابي مفتوح في كل زمان ومكان، بينما هو قد أُقفل بمجيء محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خاتم الأنبياء والمرسلين بنص القرآن الكريم^(٢).



(١) خطاب الفلسفة العربية الإسلامية (ص ١٥٩).

(٢) خطاب الفلسفة العربية الإسلامية (ص ١٦٠).

الباب الثالث

الشيخ الرئيس ابن سينا

(٣٧٠هـ - ٩٨٠م = ٤٢٨هـ - ١٠٣٧م)

الفصل الأول: حياة ابن سينا وسيرته.

الفصل الثاني: فلسفة ابن سينا.

الفصل الثالث: فلسفة ابن سينا في ميزان الإسلام.

الفصل الأول

حياة ابن سينا وسيرته

المبحث الأول: تمهيد.

المبحث الثاني: مولده ووفاته.

المبحث الثالث: مؤلفات ابن سينا.



تفرد الفارابي في دنيا الفلسفة في زمنه، وترجع على عرشها قريبًا من نصف قرن، أو تزيد قليلًا، ثم لما قضى وأفضى إلى ما قدم، ظلت الساحة خالية من الفلسفة والفلاسفة قريبًا من نصف قرن آخر، حتى برز في دنيا الفلسفة فيلسوف آخر، هو - في نظرنا - آخر فلاسفة المشرق العربي، وهو في نفس الوقت أعظم الفلاسفة شهرة، وأوسعهم فهمًا، وأقواهم أثرًا في تاريخ فلاسفة المشرق، بل في تاريخ الفلاسفة العرب بإطلاق، نعني: في المشرق والمغرب على سواء.

وقد كان ابن سينا تلميذًا من أشهر تلامذة الفارابي الذين تتلمذوا على مؤلفاته، وانتفعوا بأثاره، وكان مريدًا من مريدي الفارابي، لكن هذه الصفات لم تلبث طويلًا؛ إذ انقلب التلميذ إلى أستاذ، وتحول المريد إلى شيخ، ولا عجب - إذن - أن قيل في وصفه، واختص دون غيره بذلك اللقب الكبير: «الشيخ الرئيس»، ذلك اللقب الذي لا يسبق إلا اسمه، ولا يقال إلا عليه.

لقد جاء ابن سينا فوجد طريق التفلسف معبدًا، والسبيل إليه ميسرًا؛ إذ سبقه إلى ذلك فيلسوفان كبيران هما: الكندي، والفارابي، أما الكندي فقد عرفنا من تاريخه الفكري وسيرته العقديّة أن منهجه يختلف جذريًا عن منهج الفارابي، وكذلك يخلف ابن سينا بعده، وأن الكندي نسيج وحده في هذا المجال، لكن الكندي - رغم ذلك - قد مهد الطريق أمام من جاء بعده، حيث حدّد أهم الموضوعات التي قامت عليها الفلسفة المنتسبة إلى الإسلام، وبيّن أخطر القضايا التي تدرسها الفلسفة، وإن كانت النتائج التي توصل إليها الكندي من خلال دراسة هذه الموضوعات وتلك القضايا تختلف عن تلك التي توصل إليها الفلاسفة بعده، وقد بيّنا تلك الفروق - بتفصيل هناك - لكننا هنا نجمل هذه الفروق في عبارة واحدة هي أساس ما يهمنا وهو موقف هؤلاء الفلاسفة من الإسلام، حيث نقول عن

الكندي في هذا المجال: «إنه بدأ الاشتغال بالفلسفة مسلماً، وانتهى من الاشتغال بها مسلماً»، وهذه العبارة تضع الفروق حاسمة بين الكندي والفلاسفة الذين جاءوا بعده، وبخاصة الفارابي - كما بينا - ثم ابن سينا - كما سنبين - بحوله تعالى - في موضعه.

جاء ابن سينا - إذن - وهناك عاملان حددا له طريقه، ومهّدا له العمل في هذا الطريق، بل نستطيع أن نقول: إنهما مهّدا له طريق الاشتهار والانتشار، وهذان العاملان هما:

الأول: شيوع الفلسفة في المجتمع العربي المسلم، وذلك بفعل الترجمة، ثم اشتغال الكثيرين من المسلمين بها، بل واشتغل بها كثير من اليهود والنصارى، حتى صار هؤلاء قدوة في فهمها، ومرجعاً لمن أراد فهمها، أو الاشتغال بها، وليس يقلل من شأن الاشتغال بها القلة النسبية للمشتغلين بالفلسفة؛ لأن هذه القلة إذا قيست بأعداد المثقفين في ذلك الزمان لكانوا كثرة يحسب لها حسابها تأثيراً وتأثيراً، فإذا ما أضيف إلى هؤلاء الفيلسوف الفارابي بمؤلفاته وتلامذته الذين تتلمذوا على مؤلفاته، ومن قبل ذلك تتلمذوا عليه لعرفنا عظم هذا العامل فيما أشرنا إليه من التمهيد لابن سينا، بل وانتشار فلسفته، وشيوع اسمه.

الأخر: خلو الساحة بعد موت الفارابي من الفلاسفة، أو المشتغلين بالفلسفة لتلك الفترة التي تقدر بنصف قرن تقريباً، جعل الساحة في حال انتظار لقادم جديد يكون على مستوى الراحل الأخير، أو قريباً منه يسد الخلة، ويملاً الفراغ الذي خلفه الفارابي بعد رحيله عن الدنيا، وفي حالة الانتظار والتشوّف هذه برز «ابن سينا» فإذا هو يملأ الفراغ، ويسد الخلة، ولم يزل بعد في سن الشباب، ثم ما يزال يزداد، ويربو على من كان قبله، فإذا يريق الفارابي يخبو، وإذا ضياؤه ينطفئ كأنه نجم ملاً الأفق ببريقه، ثم انطفأ حين أشرقت شمس ابن سينا، الذي كان - وما يزال - أعجوبة زمانه ذكاء، وفهماً وعلماً وسعة اطلاع، وتنوع ثقافة، اشتغل بجميع علوم زمانه، وأحاط بثقافات عصره، لم يترك من كل ذلك سوى فهم الدين على ما أنزل الله - تعالى - وبلغ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، هذا المجال هو الذي لم يهتم بتحصيله «ابن سينا» وإن اهتم بشيء منه فإنما يهتم به ليؤوّله تارة، أو ليطبق عليه قاعدتهم في الظاهر والباطن تارة أخرى، وهذا أمر سيكون لنا إليه عودة - بحوله تعالى - عند حديثنا عن تقويم فلسفة ابن سينا في ضوء الإسلام.

المبني الأول مولده ووفاته

يستقي المؤرخون لحياة «ابن سينا» تاريخه كاملاً من مصدرين اثنين كل منهما جدير بالثقة والاطمئنان:

المصدر الأول: ابن سينا نفسه الذي سجل بقلمه تاريخ حياته وسيرته، وإن كانت مجملة في بعض جوانبها؛ حيث يذكر ابن سينا أن أحد تلامذته سأله عن سيرته ورغب إليه أن يسجلها، فأملاه ابن سينا سيرته، حيث سطرها تلميذه من إملاء شيخه وبلسانه.

المصدر الآخر: تلميذه المعروف بالجوزجاني حيث كان معتزاً بأستاذه ابن سينا، وقد أراد أن يظهر الوفاء لأستاذه، فأكمل من سيرة أستاذه ما طواه الأستاذ، وفصل من سيرته ما أجمله الأستاذ، وعن هذين المصدرين أخذ المؤرخون سيرة الشيخ الرئيس، يكمل أحد المصدرين الآخر.

وقد ظهر ابن سينا في عصر سادت فيه الفوضى، واضطربت فيه أحوال الدولة العباسية، وضعف خلفاؤها، وانهار سلطانها؛ ومن ثمّ تمزقت أشلاؤها، وتفرقت إلى دويلات، حيث طمع كل أمير في إمارته واستقل بها، حتى تحولت الدولة إلى دويلات تتنافس وتتهارش فيما بينها، ومن تلك الدويلات إمارة حلب التي مرّ بنا أن الفارابي قد لجأ إليها مُضِيّاً ببقية عمره بها تحت سلطان أمرائها الشيعيين، وفي سنة ٣٣٤هـ دخل بنو بويه بغداد، واغتصبوا الخلافة من الخليفة الذي تنازل لهم عن سلطانه، وتجراً أحد أمراء البويهيين فسمى نفسه «السلطان»، واتخذ لنفسه لقب «السلطان مُعز الدولة»، وفي سنة ٤٤٧هـ انقرضت دولة البويهيين.

أما «بخارى» فقد ظهرت فيها دولة السامانيين، وقد اشتهر من هذه الدولة أميرها «منصور بن نوح» الذي توفي سنة ٣٦٥هـ، وقد خلفه على الحكم ابنه «نوح ابن منصور» الذي ألمّ به المرض، وقد عجز الأطباء عن مداواته، فعلم بشهرة ابن سينا فاستقدمه، فداواه

ابن سينا، وشفاه الله - سبحانه - على يد ابن سينا، من هنا صارت لابن سينا عند الأمير حظوة، وعرفاناً بجميل ابن سينا فتح له الأمير مكتبته الكبيرة، فوقع منها ابن سينا على كنز في العلوم المختلفة، وظل ينهل منها حتى وقع حادث احترقت فيه المكتبة عن آخرها، وقد أشاع أعداء ابن سينا أنه هو الذي أحرقها بعد أن وعى جميع ما فيها من علوم ومعارف، رغبة منه في أن يتفرد هو بجميع ما كان فيها من معارف، وحتى لا يطلع عليها أحد آخر فيعرف ما عرف، ويتساوى معه في العلم والمعرفة، وقد كان ابن سينا حين اشتغل بعلاج «نوح بن منصور» في السابعة عشرة من عمره.

وحين بلغ ابن سينا سنَّ الثامنة عشرة - كما يقول نفسه - كان قد فرغ من تحصيل العلوم كلها، ولم يعد ينقصه شيء منها، وكان إذ ذاك للعلم أحفظ، وحين تقدمت به السنُّ كان العلم معه أوضح وأنضج، ولكنه لم يكن يحصّل علمًا جديدًا، فلم يكن قد ترك شيئًا ليحصله.



مولد ابن سينا

في عهد الأمير «نوح بن منصور» أمير «خراسان» ولد فيلسوفنا «أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا»، كان والده من مدينة «بَلْخ» انتقل إلى مدينة «بخارى»، وهذه قصة ذلك كما يرويها ابن سينا نفسه، يقول:

«إن أبي كان رجلاً من (بَلْخ)، وانتقل منها إلى (بخارى) في أيام نوح بن منصور، واشتغل بالتصرف وتولى العمل، وقد اشتغل أثناء ذلك بقرية يقال لها: (خَرْمِيثَن)، أو (خرميثن)، وقد عمل أبي والياً على تلك القرية، وهي من أمهات القرى في زمانها، وكان يقرب (خرميثين) هذه قرية صغيرة تسمى (أَفْشَنَة)، كان أبي يتردد عليها، وقد تزوج من قرية (أَفْشَنَة) هذه بأُمِّي التي كان اسمها (ستارة) أي: (نجمة) بالعربية»^(١).

وقد وُلد أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا صاحبنا في هذه القرية - أفشنة - في (صفر سنة ٣٧٠ هـ - أغسطس / سبتمبر ٩٠٨ م)، يقول ابن سينا: «ثم انتقلت إلى بخارى، وأحضرت معلم الأدب ومعلم القرآن، وأكملت العشر من العمر، وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب، حتى كان يقضى مني العجب - لا ينقضي مني العجب -».

وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين^(٢)، ويُعدُّ من طائفة الإسماعيلية^(٣)، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم، وكذلك أخي، وكانوا ربما تذاكروا وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه، ولا تقبله نفسي، وابتدأوا يدعونني - أيضًا -

(١) أخبار الحكماء (ص ٣٠٣).

(٢) لما كانت الدعوة الإسماعيلية مركزها الرئيس بمصر بعد أن فتحوها في عهد المعز، فيبدو أن كلمة «المصريين» صارت تدل - في النصف الثاني من القرن الرابع والنصف الأول من القرن الخامس الهجريين على أتباع الإسماعيلية، وذلك خطأً يقيناً؛ لأن مصر بشعبها المسلم لم تعتق العقيدة الإسماعيلية، لا في حكم الإسماعيليين الفاطميين، ولا بعده - بطبيعة الحال.

(٣) طائفة خبيثة باطنية ضالة تدعي الإسلام، وإنما هم من المجوس أعداء الإسلام والمسلمين.

ويجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند، وأخذ يوجهني - أبي - إلى رجل كان يبيع البقل ويقوم بحساب الهند حتى أتعلمه منه، ثم جاء إلى بخارى (أبو عبد الله النَّاتِلِي) ^(١) وكان يدعى: المتفلسف، فأنزله أبي دارنا رجاء أن أتعلم منه، وكنت قبل قدومه أشتغل بالفقه والتردد فيه إلى إسماعيل الزاهد، وكنت من أجود السالكين، وقد ألفت طرق المطالبة، ووجوه الاعتراض على المجيب على الوجه الذي جرت به عادة القوم.

ثم ابتدأت دراستي على النَّاتِلِي بكتاب (إيساغوجي) - في المنطق - ولما ذكر لي حدَّ الجنس أنه: هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو؛ أخذت في تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله، فتعجب مني كل العجب، وحذر والدي من أن أشتغل بغير العلم، وكانت أية مسألة يقولها لي كنت أتصورها خيراً منه، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه، أما دقائقه فلم أجد عنده عنها خبراً.

ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسي، وأطالع الشروح حتى أحكمت علم المنطق، وكذلك كتاب (إقليدس) ^(٢)، فقرأت من أوله خمسة أشكال، أو ستة عليه، ثم أكملت قراءة بقية الكتاب بنفسني، ثم انتقلت إلى كتاب: (المجسطي) ^(٣)، ولما فرغت من مقدماته وانتهيت إلى الأشكال الهندسية قال لي (الناتلي): تولَّ قراءتها وحلَّها بنفسك، ثم اعرضها عليَّ لأبيِّن لك صوابه من خطئه، وما كان الرجل يقوم بالكتاب ^(٤) وأخذت أُحلُّ ذلك الكتاب، فكم من شكل ما عرفه حتى انتهيت منه وعرضته عليه، وفهمته إياه.

ثم فارقتني (الناتلي) متوجِّهاً إلى (كركابخ) واشتغلت أنا بتحصيل الكتب من النصوص والشروح ^(٥) من الطبيعي والإلهي، وصارت أبواب العلوم تفتح عليَّ.

(١) ينسب إلى «ناتل» بلدة بنواحي «أمل» بطبرستان شمال شرقي طهران، قال عنه أبو الحسن ظهير الدين علي بن زيد بن محمد بن الحسين البيهقي: «كان أبو عبد الله الناتلي حكيمًا عالمًا متخلِّقًا بأخلاق جميلة» .. صوان الحكمة والتممة (ص ٥) ترقيم الشاملة.

(٢) هو كتاب في أصول الهندسة، والهندسة الإقليدية مشهورة وواضحة وإقليدس.

(٣) هو كتاب في علم الفلك وواضحة «بطليموس».

(٤) أي: أن الناتلي كان عاجزًا عن فهم الكتاب وما فهمه حتى شرحه له ابن سينا.

(٥) أي: أنه كان لا يعتمد على شروح الآخرين، بل كان يرجع في دراسة علم ما إلى نصوصه الأصلية مع الشروح.

ثم رغبت في علم الطب، وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه، وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة، فلا جرم أني برزت فيه في أقل مدة، حتى بدأ فضلاء الطب يقرأون عليّ علم الطب، وتعهدت المرضى، فانفتح عليّ من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف، وأنا مع ذلك أختلف إلى الفقه وأناظر فيه، وأنا في هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة.

ثم توفرت على العلم والقراءة سنة ونصف السنة، فأعدت قراءة المنطق وجميع أجزاء الفلسفة، وفي هذه الفترة ما نمت ليلة بطولها، ولا اشتغلت النهار بغيره، وجمعت بين يدي ظهوراً^(١)، فكل حجة كنت أنظر فيها أثبتت مقدماً فيها قضية منطقية قياسية، ورتبتها في تلك الظهور، ثم نظرت فيما عساها تنتج، وراعت شروط مقدماته حتى تحقق لي الحق في تلك المسألة، وكلما كنت أتخبر في مسألة، ولم أكن أظفر بالحد الأوسط في قياس إلا ترددت إلى الجامع وصليت وابتهلت إلى مبدع الكل^(٢) حتى فتح لي المنغلق وتيسر المتعسر.

وكنت أرجع بالليل إلى داري وأضع السراج بين يدي، وأشتغل بالقراءة والكتابة، فمهما غلبني النوم، أو شعرت بضعف عدلت إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إليّ قوتي^(٣)، ثم أرجع إلى القراءة والكتابة، ومهما أخذني أدنى نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها، حتى إن كثيراً من المسائل اتضح لي وجوهها في المنام، وهكذا، حتى استحكمت معي جميع العلوم، ووقفت عليها بحسب الإمكان الإنساني، وكل ما علمته في ذلك الوقت فهو

(١) أي: كان يعد قصاصات - بطاقات - يسجل فيها ما يبرهن له من أفكار وعلوم حتى يرجع إليها حين يريد.

(٢) عبارة غريب صدورها عن مسلم - أو المفروض أنه مسلم - فالمسلم يذهب إلى المسجد خمس مرات في اليوم، أما الرجل فيسجل هنا أنه لا يذهب إلى المسجد - الجامع - إلا إذا عجز عن فهم مسألة؛ ليصلي من أجل حلها، وكان المساجد ما جعلت إلا ليذهب إليها صاحب الحاجة، وكان الصلاة ما فرضت، ولكنها وُضعت ليصليها من يطلب فهم مسألة، وعجيب أن يقرر أنه كلما صلى لله هذه الصلاة العجيبة يفيض الله - تعالى - عليه علم ما لم يفهم، وذلك ليس غريباً فلعله من باب الاستدراج - والله أعلم -.

(٣) عجيب أمر الرجل الذي يعلن أنه يتعاطى الشراب ليعينه على السهر، والشراب هنا ليس القهوة أو عصير البرتقال، فالذي يشرب ذلك لعطش أو استقواء لا يذكره، لكن الشراب الذي ذكره الرجل بلا تعيين هو الشراب الذي إذا أطلق ذهب إلى الخمر، ثم إن الشراب الحلال لا يترتب الانتظار بعده حتى تعود القوة فيستأنف القراءة، بل ذلك في الخمر.

كما علمته الآن لم أزد فيه إلى اليوم، حتى أحكمت المنطق، والطبيعيّ والرياضيّ، ثم عدلت إلى الإلهيّ، وقرأت كتاب (ما بعد الطبيعة)^(١) فما كنت أفهم ما فيه، وألبس عليّ غرض واضعه حتى أعدت قراءته أربعين مرة، حتى صار لي محفوظاً^(٢)، وأنا مع ذلك لا أفهم ما المقصود به، وأيست من نفسي، وقلت: هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه، وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين، وبَيِّدَ دَلَالٍ مجلّدٌ ينادي عليه، فعرضه عليّ فرددته ردّاً متبرماً معتقداً أنه لا فائدة من هذا العلم، فقال لي الدلال: اشتر مني هذا؛ فإنه رخيص أبيعك بثلاثة دراهم، وصاحبه محتاج إلى ثمنه، واشتريته فإذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي (في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة) ورجعت إلى بيتي وأسرعت في قراءته، فانفتح لي في الوقت أغراض ذلك الكتاب، بسبب أنه كان محفوظاً عندي عن ظهر قلب، وفرحت بذلك، وتصدقت في اليوم التالي بشيء كثير على الفقراء شكراً لله - تعالى - .

وكان سلطان بخارى في ذلك الوقت «نوح بن منصور» واتفق له مرض تحيّر الأطباء فيه، وكان اسمي اشتهر بينهم بالتوفر على القراءة، فأجروا ذكري بين يديه، وسألوه إحضاري، فحضرت وشاركتهم في مداواته، وبعد ذلك توسّمت - اجتهدت - بخدمته، فسألته يوماً الإذن لي بدخول دار كتبهم ومطالعتها وقراءة ما فيها فأذن لي، فدخلت داراً ذات بيوت كثيرة، في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض: في بيت منها كتب العربية والشعر، وفي آخر الفقه، وكذلك في كل بيت كتب علم مفرد، فطالعت فهرست كتب الأوائل، وطلبت ما احتجت إليه منها، ورأيت ما لم يقع اسمه لكثير من الناس قط وما كنت رأيته من قبل، ولا رأيته - أيضاً - من بعد، فقرأت تلك الكتب وظفرت بفوائدها، وعرفت مرتبة كل رجل في علمه.

فلما بلغت ثماني عشرة سنة من عمري فرغت من هذه العلوم كلها، وكنت إذ ذاك

(١) كتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو، وهو فيما يسمونه الإلهيات.

(٢) ترى كم قرأ الرجل كتاب الله؟ وهل كان محفوظاً له، كما في كتاب أرسطو؟ وهل أخذ الرجل الحزن واليأس لعدم

فهمه شيئاً من كتاب الله، كما أخذه اليأس والحزن لعدم فهمه كتاب أرسطو؟!

للعلم أحفظ، ولكنه اليوم معي أنضح، وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لي بعد شيء، وكان بجوارري رجل يقال له: (أبو الحسين العروضي) فسألني أن أصنف له كتابًا جامعًا في هذه العلوم، فصنعت له (المجموع) وسميته به، وأتيت فيه على سائر العلوم، سوى الرياضي، ولي إذ ذاك إحدى وعشرون سنة من عمري.

وكان بجوارري - أيضًا - رجل يقال له: (أبو بكر البرقي) خوارزمي المولد، فقيه النفس، متوحد في الفقه والتفسير والزهد، مائل إلى هذه العلوم، فسألني شرح الكتب، فصنفت له كتاب: (الحاصل والمحصل) في قريب من عشرين مجلدًا، وصنفت له في الأخلاق كتابًا أسميته: (البر والإثم)، وهذان الكتابان لا يوجدان إلا عنده، فلم يُعَرَّ أحدًا نُسَخًا منهما.

ثم مات والدي، وتصرّفت بي الأحوال، وتقلدت شيئًا من أعمال السلطان، ودعتني الضرورة إلى الارتحال عن بُخَارَى والانتقال إلى (كاركانج)، وكان (أبو الحسن السهلي) - المحب لهذه العلوم - بها وزيرًا، وقدمت إلى الأمير بها، وهو عليُّ ابنُ مأمون، وكنت على زي الفقهاء إذ ذاك بطيلسان - تحت الحنك^(١) -، وأثبتوا لي مشاهرة دارّة^(٢) تقوم بكفاية مثلي، ثم دعت الضرورة إلى الانتقال إلى (نسا)، ومنها إلى (باورد)، ومنها إلى (طوس)، ومنها إلى (شقان)، ومنها إلى (سمنقان)، ومنها إلى (جاجرم) رأس حدّ (خراسان)، ومنها إلى (جرجان)، وكان قصدي الأمير قابوس، فاتفق في أثناء هذا أخذ قابوس وحبسه في بعض القلاع، ثم موته هناك.

ثم مضيت إلى (دهستان)، ومرضت بها مرضًا صعبًا، وعدت إلى (جرجان)، فاتصل بي أبو عبيد الجوزجاني، وأنشأت في حالي قصيدة فيها البيت القائل:

لَمَّا عَظُمْتُ فَلَيْسَ مِصْرٌ وَاسِعِي لَمَّا غَلَا ثَمَنِي عَدِمْتُ الْمُشْتَرِي

قال أبو عبيد الجوزجاني - تلميذ ابن سينا المخلص والذي أملى عليه ابن سينا حياته

التي سجلناها -:

(١) يبدو أن هذه الجملة تعني: لباسًا خاصًا بالعلماء.

(٢) يبدو أن هذه تعني: راتبًا شهريًا.

«إلى هنا انتهى ما أملاه الشيخ عن نفسه، ومن هذا الموضوع أذكر أنا ما شاهدته من أحواله في حال صحبتي إياه، وإلى حين انقضاء مدته، والله الموفق. ثم قال: كان بجرجان رجل يقال له: (أبو محمد الشيرازي) يحب هذه العلوم، وقد اشترى للشيخ دارًا بجواره وأنزله بها، وأنا أختلف إليه في كل يوم أقرأ (المجسطي) وأستملئ المنطق، فأملئ عليّ (المختصر الأوسط) في المنطق، وصنف لأبي محمد الشيرازي كتاب (المبدأ والمعاد)، وكتاب (الأرصاء الكلية)، وصنف هناك كتبًا كثيرة.

ثم انتقل الشيخ الرئيس إلى (الرِّيِّ)، واتصل بخدمة السيدة وابنها (مجد الدولة أبي طالب رستم ابن فخر الدولة علي)، وقد عرفه الملك مجد الدولة بسبب كتب وصلت معه تُعرِّف بقدرة وتنوُّه بعلمه، واتفق أنه كان بمجد الدولة إذ ذاك غلبة السَّوداء، فاشتغل الشيخ ابن سينا بمداواته، وصنف هناك كتاب (المعاد)، ثم أقام هناك، إلى أن قصد شمس الدولة بعد قتل هلال بن بدر بن حَسَنَوَيْه.

ثم اتفقت أسباب أوجبت بالضرورة خروجه إلى (قزوين)، ومنها إلى (همدان)، وهناك اتصل بخدمة (كذبانويه)، واتفق له أسباب وصلته بـ(شمس الدولة) الذي أمر بإحضار ابن سينا بسبب (قولنج) أصابه، فعالجه ابن سينا حتى شفي، ففاز منه بخلع كثيرة وصار من حاشية شمس الدولة، ثم خرج شمس الدولة إلى (قوميسن) لحرب (عناز)، فخرج ابن سينا معه في سلك خدمته، ثم توجه شمس الدولة إلى همدان منهزمًا راجعًا، وبعد رجوعه سألوا ابن سينا تقلُّد الوزارة، فتقلَّدها، ثم وافق تشويش العسكر عليه، وإشفاقهم منه على أنفسهم فكَبَسُوا داره، وأخذوه إلى الحبس، وأغاروا على أسبابه وأخذوا جميع ما كان يملكه، وسألوا الأمير قتله فامتنع منه وعدل إلى نَقِيهِ عن الدولة طلبًا لمرضاتهم، فتواري في دار الشيخ أبي سعد ابن دخوك أربعين يومًا، فعاود الأمير شمس الدولة علة (القولنج)، وطلب الشيخ فحضر مجلسه، واعتذر الأمير إليه بكل الاعتذار، فاشتغل بمعالجته، وأقام عنده معززًا مكرمًا، وأعيدت إليه الوزارة ثانية.

قال أبو عبيد الجوزجاني: ثم سألته أنا شرح كتب أرسطوطاليس، فذكر أنه لا فراغ له إلى ذلك، في ذلك الوقت، ولكنه قال: إن رضيت مني تصنيف كتاب أورد فيه ما صح عندي

من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين، ولا اشتغال بالرد عليهم فعلت ذلك، فرضيت به، فابداً بالطبيعيات من كتاب (الشفاء)، وكان قد صنف الكتاب الأول من القانون، وكان يجتمع كل ليلة في داره طلبة العلم، وكنت أقرأ من الشفاء نوبة، وكان غيري يقرأ من القانون نوبة، فإذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم، وعُبي مجلس الشراب بآلاته، وكنا نشتغل به، وكان التدريس بالليل لعدم الفراغ بالنهار، خدمة للأمير، فقضينا على ذلك زمناً.

ثم توجه شمس الدولة إلى (طارم) لحرب الأمير بها، وعاودته علة (القولنج) قرب ذلك الموضع واشتدت علته، وأضيف إلى ذلك أمراض أخرى جلبها سوء تدبيره، وقلة القبول من الشيخ^(١)، وخاف العسكر وفاته فرجعوا به طالبين (همذان)، ولكنه توفي في الطريق، ثم بويع ابن شمس الدولة أميراً مكان أبيه، وطلبوا أن يستوزر الشيخ فأبى عليهم.

وكتب الشيخ الأمير (علاء الدين) سرّاً يطلب خدمته والمسير إليه والانضمام إلى جانبه، وأقام في دار أبي غالب العطار متوارياً، وطلبت منه إتمام كتاب (الشفاء)، فاستحضر أبا غالب، وطلب الكاغد والمحبرة فأحضرهما، وكتب الشيخ في قريب من عشرين جزءاً على الثمن^(٢) بخرطه رؤوس المسائل وبقي فيه يومين - أي: استغرق منه ذلك يومين - حتى كتب رؤوس المسائل كلها بلا كتاب يحضره، ولا أصل يرجع إليه، بل من حفظه وعن ظهر قلبه، ثم ترك الشيخ تلك الأجزاء بين يديه وأخذ الكاغد، فكان ينظر في كل مسألة ويكتب شرحها، وكان يكتب في كل يوم خمسين ورقة حتى أتى على جميع الطبيعيات والإلهيات، ما خلا كتابي (الحيوان) و(النبات)، وابتدأ بالمنطق وكتب منه جزءاً، ثم اتهمه (تاج الملك) بمكاتبة (علاء الدولة) وأنكر عليه ذلك، وحث في طلبه، فدل عليه بعض أعدائه، وأخذوه وحبسوه في قلعة يقال لها: (قردجان)، فأنشأ هناك قصيدة منها قوله:

دُخُولِي بِالْيَقِينِ كَمَا تَرَاهُ وَكُلُّ الشَّكِّ فِي أَمْرِ الْخُرُوجِ

(١) يقصد بقوله: «وقلة القبول من الشيخ»: عدم توفيق الشيخ في دواء يعالج الأمير، وفشل الشيخ في مداواته.

(٢) يقصد: أن ابن سينا كان يكتب رؤوس المسائل في رأس الصفحة في مقدار ثمنها، ويترك الباقي من الصفحة لشرح تلك المسائل. واحدة واحدة كل مسألة في صفحة.

وبقي في القلعة محبوبًا أربعة أشهر، ثم قصد (علاء الدولة) همدان - أغار عليها - وأخذها، وانهمز (تاج الملك) ومرَّ على تلك القلعة بعينها، ثم رجع (علاء الدولة) عن (همدان)، وعاد إليها (تاج الملك) ابن شمس الدولة إلى همدان، وحمل معه الشيخ - أفرج عنه وأخرجه من الحبس - إلى همدان.

وقد نزل الشيخ في (دار العلوي) واشتغل هناك بتصنيف المنطق من كتاب (الشفاء)، وكان قد صنّف وهو بالقلعة كتاب (الهداية) و(رسالة حيّ بن يقظان) وكتاب (القولنج)، أما الأدوية القلبية فإنما صنّفها أول وروده إلى همدان، ثم مضى على الشيخ زمان وتاج الملك يُمنّيه بمواعيد - بوعود - جميلة.

ثم عنَّ للشيخ أن يتوجه إلى (أصفهان)، فخرج متنكرًا وأنا وأخوه وغلّمان معه نتخفي في زي الصوفية إلى أن وصلنا إلى (طبران)^(١)، على باب (أصفهان) بعد أن قاسينا شدائد في الطريق، فاستقبله أصدقاء الشيخ وندماء الأمير علاء الدولة وخواصه، وحملت إليه الثياب والمراكب الخاصة وأنزل في محلة يقال لها: (كون كنبذ) في دار عبد الله بن بابا، وفيها من الآلات والفرش ما يحتاج إليه، فوجد في مجلسه الإكرام والإعزاز الذي يستحقه مثله، ثم رسم الأمير (علاء الدولة) ليالي الجمعات مجلس النظر بين يديه، بحضرة سائر العلماء على اختلاف طبقاتهم، والشيخ أبو علي من جملتهم، فما كان يطاق في شيء من العلوم - أي: ما كان يماثله أحد.

وحدث أن عزم (علاء الدولة) على الخروج إلى همدان، وخرج الشيخ في الصحبة، فجرى ليلة بين يدي (علاء الدولة) ذكر الخلل الحاصل في التقاويم المعمولة بحسب الأرصاد القديمة، فأمر الأمير الشيخ بالاشتغال برصد الكواكب، وأطلق له من الأموال ما يحتاج إليه، فابتدأ الشيخ به، وولاني اتخاذ آلاتها، واستخدام صناعاتها حتى ظهر على كثير من المسائل، وكان يقع الخلل في أمر الرصد بسبب كثرة الأسفار وعوائقها، وكان من عجائب أمر الشيخ أني صحبته وخدمته خمسًا وعشرين سنة فما رأيته إذا وقع له كتاب

جديد ينظر فيه على الولاء، بل كان يقصد المواضيع الصعبة منه، والمسائل المشككة فينظر ما قاله مصنفه فيها فيتين مرتبه في العلم ودرجه في الفهم.

وكان الشيخ جالساً يوماً بين يدي الأمير، و(أبو منصور الجبان) حاضر فجرى في اللغة مسألة تكلم الشيخ فيها بما حضره، فالتفت الشيخ أبو منصور إلى الشيخ، فقال: إنك فيلسوف وحكيم، ولكن لم تقرأ من اللغة ما يوفي كلامك فيها، فاستنكف الشيخ من هذا الكلام، وتوفر على درس كتب اللغة ثلاث سنين، واستدعى بكتب تهذيب اللغة من بلاد خراسان من تأليف (أبي منصور الأزهرى) حتى بلغ الشيخ من اللغة طبقة قلما يتفق مثلها، ثم أنشأ ثلاث قصائد ضمنها ألفاظاً غريبة في اللغة، وكتب ثلاثة كتب أحدها على طريقة ابن العميد، والثاني على طريقة الصاحب، والثالث على طريقة الصابي، وأمر بتجليدها وإخلاق جلدتها، ثم أوعز إلى الأمير بعرض تلك المجلدات على أبي منصور الجبان، وذكر أننا ظفرنا هذه المجلدة في الصحراء وقت الصيد، فيجب أن تتفقدتها وتقول لنا ما فيها، فنظر فيها أبو منصور وأشكل عليه كثير مما فيها، فقال الشيخ: كل ما تجهله من هذا الكتاب فهو مذكور في الموضوع الفلاني من كتب اللغة، وذكر له كتباً معروفة في اللغة كان الشيخ قد حفظ تلك الألفاظ منها، ففطن أبو منصور أن تلك الرسائل من تصنيف الشيخ، وأن الذي حملة على ذلك ما جبهه به في ذلك اليوم، فاعتذر إلى الشيخ وتصل مما كان منه^(١).



(١) أخبار الحكماء (ص ٣١٠).

وفاته



كان الشيخ قويّ القوى كلها، وكانت قوة المجامعة من قواه الشهوانية أقوى وأغلب، وكان كثيرًا ما يشتغل به حتى أثر في مزاجه - أي: قواه - وكان الشيخ يعتمد على قوة مزاجه، حتى صار أمره في السنة التي حارب فيها «علاء الدولة» أسير الفراش على باب الكرخ، إلى أن أخذ الشيخ داء القولنج، ولحرصه على الشفاء إشفاقًا من هزيمة يدفع إليها، ولا يتأتى له المسير فيها مع المرض، حقن نفسه ثماني مرات فتقرحت بعض أمعائه، وقد ازداد به المرض حتى ما نفع فيه علاج.

ونقل الشيخ كما هو إلى أصفهان فاشتغل بتدبير نفسه، وكان من الضعف بحيث لا يقدر على القيام، فلم يزل يعالج نفسه حتى قدر على المشي، وحضر مجلس علاء الدولة، لكنه مع ذلك لا يتحفظ ويكثر التخليط في أمر المجامعة مع أنه لم يبرأ من العلة كل البرء، فكان ينتكس ويبرأ، ثم قصد «علاء الدولة» همذان وسار معه الشيخ، فعاودته في الطريق تلك العلة، إلى أن وصل إلى همذان، وأدرك أن قوته قد سقطت، وأنها لا تفي بدفع المرض، فأهمل في مداواة نفسه، وأخذ يقول: المدبر الذي كان يدبرني قد عجز عن التدبير، والآن لا تنفع المعالجة، وقد بقي على ذلك أيامًا، ثم انتقل إلى جوار ربه، وقد دفن بمدينة «همذان» وذلك في سنة ثمان وعشرين وأربعمائة ٤٢٨ هـ للهجرة سبع وثلاثين وألف للميلاد ١٠٣٧م، وكان عمره في ذلك الوقت ثمانيًا وخمسين سنة هجرية ٥٨ هـ وسبعًا وخمسين سنة ميلادية ٥٧م.

وهكذا انتهت حياة الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن سينا، بعد جد وكفاح ومثابرة وصبر ومصابرة، وتقلب في حلو الحياة ومُرّها، لم يكن رجل علم خامل، ولا رجل سياسة جاهل، ليس بالفيلسوف الزاهد، ولا بالمتصوف الخامل الخامد، بل كان يضرب في الحياة بسهم وافر: علمًا وثناء، ومنصبًا وجاهًا، خبر الأمراء والسلاطين واكتوى بنار تقلباتهم،

الذين جعلوه وزيراً هم الذين ألقوا به في غياهب السجن... هكذا كان أبو علي الحسين ابن سينا، حياة حافلة، وخبرة مذهلة، تجعل اليوم الواحد من عمره بعمر كامل من أعمار الآخرين، ونحن الذين ننقم عليه كثيراً من عقائده وأفكاره، ونضيق بالعديد من مذاهبه وأخباره، يسعدنا أن نعرف أنه في أخريات حياته؛ قد نفّض يديه من الدنيا، وانصرف إلى العبادة وقراءة القرآن، ثم تصدق بما معه على الفقراء، وأنه رد المظالم إلى أهلها، ممن عرفه، وأعتق ممالئكه، وخرج عن جميع ما يملك إلا ما يقيمه، كل هذا يسعدنا، ونسأل الله - تعالى - أن يحسن ختامنا وختامه^(١).



(١) راجع عن حياة ابن سينا: القفطي (ص ٢٦٨-٢٧٨)، وابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء (٢/٢-٢٠)، والبيهقي تمة صيوان الحكمة (ص ٥٢-٧٢)، وابن خلكان، وفيات الأعيان (ص ٢-٢٠)، وابن العبري، تاريخ مختصر (ص ٣٢٥-٣٣٠)، وموسوعة الفلسفة، د. بدوي (١/٤٠-٦٧)، وتاريخ فلاسفة الإسلام في الشرق والغرب، محمد لطفى جمعة (ص ٥٣-٦٦)، وتاريخ الفلسفة العربية، حنا الفاخوري (٢/١٥٧-٢٣٥)، وخطاب الفلسفة العربية الإسلامية، د. محمد عبد الرحمن مرجحاً (ص ١٨٥-٢٨٦).

المَجْتَبِيُّ الثَّانِي

مؤلفات ابن سينا

رأينا من سيرة أبي علي بن سينا أن حياته لم تكن بالحياة الوادعة السهلة، ولم تكن حياة هادئة مستقرة، كذلك لم تكن حياة عالم زاهد، ولا فيلسوف متصوف، بل كانت حياة زاخرة بالتقلبات، مليئة بالأحداث، كذلك كانت حياته غاصة بالمتع واللهو، وأنواع المرح حلاله وحرامه، حيث كان من مُتَعِبِ الشراب والمعازف والمغنون والمغنيات، وآلات الطرب، وكان يتخير لذلك أوقات السهر، حيث يكون العُبادُ الأطهار قد صفوا أقدامهم، وأحنوا هاماتهم راععين ساجدين عاكفين على الذكر والعبادة، بينما الشيخ الرئيس وندماؤه غارقون حتى أذانهم في الغناء والشراب والمعازف والطرب، ويبدو أن هذه الأمور كانت من الانتشار والشيوع بحيث صار وقعها خفيفاً، وأمرها معتاداً لا يحرك لدى السلطة ساكناً، إلى حد أن ابن سينا يجهر بذلك ويسجله في سيرته دونما خوف، أو خجل، أو حتى تَجَمُّلٍ، يقول الرجل في سيرته: «وأشغل بالقراءة والكتابة، فمهما غلبني النوم، أو شعرت بضعف عدلت إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إليَّ قوتي، ثم أرجع إلى القراءة والكتابة»^(١)، ويقول عنه تلميذه أبو عبيد: «إذا فرغنا- من القراءة والدرس- حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم، وهُبِّيَّ مجلس الشراب بآلاته»^(٢)، كان هذا شأن الفيلسوف أبي علي، وهكذا كانت حياته، وهكذا كانت سيرته، والعجب لا ينقضى من كون ابن سينا مع هذه المشاغل الكثيرة، والتقلبات العديدة، والحياة غير المستقرة التي ترتفع بصاحبها حتى تقلده الوزارة، وتنحط به حتى تودعه غياهب السجون، ينتج من المؤلفات التي تربو على المائة عند المقتصدين والمائتين عند المتزيدين، والتي من بينها المجلدات الكبار التي

(١) أخبار الحكماء (ص ٣٠٥).

(٢) أخبار الحكماء (ص ٣٠٨).

يصل بعضها إلى ثمانية عشر مجلدًا للمؤلف الواحد، ويزداد العجب إذا عرفنا أن الرجل كان يصرف شئون الدولة حين كان وزيرًا بالنهار، ثم يكتب بالليل خمسين صفحة من ذاكرته، ودون الرجوع إلى مصادر يستقي منها، ثم يبقى بعد ذلك من ليله فضلة يخصصها لمجلس الشراب، وسماع المطربين والمطربات، وسماع المعازف وضرب الآلات.

ويبدو أن الرجل كان يعشق القراءة والكتابة، وكان يزاولها مزاوله الهاوي المحب، أو الوله العاشق، إلى حد أنه كان لا يصبر عن الكتابة والقراءة، قال عنه أحد الباحثين المدققين: «كل فضلة من الزمان خصصها للقراءة والكتابة، والوقت الذي لم يحصل عليه في النهار يبحث عنه في الليل، حتى إنه لم ينم ليلة بكاملها، كان يصرف أعمال الدولة بالنهار، ويجلس للتدريس والكتابة في الليل، وكان في السفر يحمل أوراقه معه قبل أن يحمل زاده، ومتى تعب يجلس مفكرًا كاتبًا، وكان وهو في السجن يطلب الورق والحبر قبل الخبز والماء»^(١).

من أجل ذلك كان ذلك النتاج الضخم الذي خلفه الرجل، والذي يكفي منه مؤلف واحد لكي يضع صاحبه على رأس الكتاب والمفكرين، نقصد على رأس الكتاب والمفكرين في دقة الفكر، وكثرة النتاج، وتعدد الأغراض، أما الإصابة والتوفيق؛ إصابة الحق والتوفيق في معرفته والوصول إليه، فشيء آخر، نعرف موقف الرجل منه - بحوله تعالى - عند تقويمنا لفكره في نهاية البحث والدراسة.

ومن المعلوم أن مؤلفات ابن سينا - شأنه شأن أمثاله - لم تصل إلينا جميعها، بل وصل إلينا منها القليل، وقد من بينها الكثير.

وأشهر هذه المؤلفات ما يلي:

١ - كتاب (الشفاء):

وهو أهم مؤلفاته، ويقع في ثمانية عشر مجلدًا، ويتناول أربعة أقسام: المنطق، والطبيعات، والرياضيات، والإلهيات، والكتاب أشبه بموسوعة فلسفية كبيرة، وصل إلينا،

(١) الدكتور الأب بولس مسعد، مجلة المقتطف، إبريل ١٩٥٢م (ص ١٠).

ولا يزال الكثير من نسخه مبعثرًا في مكتبات أوروبا وتركيا وإيران وغيرها، ومن المعلوم أن ابن سينا قد وضع في همدان قسماً: الطبيعيات والإلهيات من كتاب (الشفاء)، وذلك قبل أن يسجن في «فردجان»، ثم أكمل المنطق في أصفهان، ثم أتم كتاب الحيوان والنبات بعد ذلك، وهكذا تم ذلك السفر الكبير الذي لم يكتب مثله فيلسوف آخر، والذي كان له الأثر الكبير في الغرب والشرق؛ مما وضع ابن سينا في منزلة رفيعة لدى مؤرخي الغرب والشرق، وهذا الكتاب كان من أوائل ما كتب ابن سينا، ولم يكن أسلوب الفيلسوف قد اكتسب الخبرة، والرصانة، وقوة البيان، ونصاعة الأسلوب؛ لذلك كان هذا الكتاب أقل مؤلفاته جودة، وأكثرها غموضاً وتعقيداً، على عكس مؤلفاته الأخرى، وبخاصة الأخيرة، والتي تميزت عن هذا الكتاب بنصاعة الأسلوب، ووضوح الألفاظ، وقوة البيان، وجمال العبارة، ورغم ذلك يظل كتاب (الشفاء) من أهم ما ألف الرجل، ويظل له الأثر الكبير في تعريف الرجل للعالم، وتقديمه إلى المثقفين باعتباره فذاً في تاريخ الفكر الفلسفي والثقافة الإنسانية، وقد نشرت أجزاء من الكتاب - وبخاصة قسم المنطق منه - على فترات متباعدة، ثم نشر معظم الكتاب - المنطق، والنفس والإلهيات - بالقاهرة ضمن الاحتفال بالذكرى الألفية لابن سينا - سنة ١٩٧١ م.

٢- كتاب (النجاة):

وهو مختصر لكتاب (الشفاء) في بعض الموضوعات، ونقل حرفي نصي في البعض الآخر، وهو ثلاثة أقسام: المنطق، والطبيعيات، والإلهيات، وقد كتبه ابن سينا «لمن يريد أن يتميز عن العامة، وينحاز إلى الخاصة، ويكون له بالأصول الحكيمية إحاطة»^(١)، كما ذكر المؤلف في مقدمة الكتاب، وقد طبع بالقاهرة طبعتين: الأولى: ١٣٣١ هـ - ١٩١٣ م، والثانية سنة ١٩٣٨ م.

٣- كتاب (الإشارات والتنبيهات):

وهو آخر ما ألف ابن سينا، وأجود ما ألف، وأكثر مؤلفاته سلاسة ومتانة ووضوحاً

(١) مقدمة الشفاء (ص ١٨).

ونصوحاً، جاء عنه في (كشف الظنون): «كتاب صغير الحجم، كثير العلم، مستصعب على الفهم، منطوي على كلام أولى الألباب، مبيّن للنكت العجيبة، والفوائد الغريبة، التي خلت عنها أكثر المبسوطات، اشتمل على المنطق في عشرة أنماط، والطبيعات في ثلاثة أنماط، والإلهيات والتصوف في سبعة أنماط، قال عنه ابن أبي أصيبعة: (كتاب الإشارات والتنبيهات آخر ما صنف ابن سينا في الحكمة، وأجوده)^(١)، طبع عدة مرات بعضها بتحقيق نصير الدين الطوسي، وتحقيق د. سليمان دنيا

٤- كتاب (القانون):

وهو سفر كبير في الطب، تناول فيه ابن سينا كل موضوعات الطب، وكل ما أثير حول الأدوية وما لها من أدوية، أو من الأمراض وعلاج كل مرض حتى زمانه، وقد تكلم ابن سينا في هذا الكتاب الضخم عن قوانين الطب الكلية والجزئية، واختصر فيه أموراً كثيرة، وفصل في أمور أكثر، ففصل وأجمل، ومرجع التفصيل والإجمال إنما هو طبيعة الموضوع الذي يتكلم فيه، والسمة العامة للكتاب الكبير: أن مؤلفه لم يطرق موضوعاً فيه إلا وقد أوفاه حقه من الشرح والبيان، وقد طبع الكتاب - أولاً- في روما سنة ١٥٩٣م، ثم طبع في القاهرة بمطبعة بولاق سنة ١٢٩٤هـ - ١٨٧٧م.

ومما ينبغي ملاحظته: تصرف ابن سينا في اختيار عناوين كتبه، حيث عنون للفلسفة بـ (الشفاء)، وكتاب الطب بـ (القانون).

٥- كتاب (الحكمة المشرقية):

وهو كتاب مفقود في جملته، لم ينبج من الضياع منه إلا قسم المنطق، أما بقية موضوعاته فلم يصلنا منها شيء؛ لذلك لم يعرف مضمونه على وجه الدقة؛ لذلك اختلف الناس حول موضوع الكتاب، وحول الذين أرادهم ابن سينا بكتابه هذا، ثم حول مراد المؤلف من هذا العنوان.

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن الكتاب إنما وضعه مؤلفه في التصوف، واعتمدوا في

(١) عيون الأنباء (ص ٤٥٧).

هذا على عنوان الكتاب وعلى لفظة المشرقيين أو المشرقية، وذهب البعض إلى أنه كتاب في الفلسفة الإشرافية، وأن ابن سينا أراد أن يكتب في فلسفة الشرقيين في مقابلة فلسفة الغربيين، وهذا كلام المستشرق الإيطالي «نلّينو»، ولكن ذلك كلام مرفوض، فإنها لو كان الأمر كذلك لكان العنوان: الحكمة الشرقية، وليس المشرقية، ثم إن زمان ابن سينا لم يكن هناك نزاع بين الشرق والغرب حول الثقافة، ولو كان الأمر فيه نزاع بين الشرق والغرب لما كان المسلمون ترجموا كتب الغرب ممثلة في التراث اليوناني، ولا احتفلوا بفلسفة اليونان وأقبلوا عليها ذلك الإقبال الذي ننقمه منهم وننقدهم بسببه، والذي نراه: أن ابن سينا كتب ذلك عن التصوف والمتصوفة؛ لذلك اختار عنوان الكتاب من «الحكمة» ومن «المشرقيين»، ومعلوم أن المتصوفة يزعمون أن علومهم تأتيهم من الله تعالى بلا كسب، وإنما تفيض عليهم من الله - سبحانه - كما يفيض النور، أو الضوء من الشمس حين تشرق، والمتصوفة يجمعون على تسمية ذلك «إشراقاً»، ويعتبرون أنفسهم أهل الحكمة، ثم إن ابن سينا في النمط التاسع من كتابه العجيب «الإشارات والتنبيهات» يخص الكلام عن التصوف، والذي يقرأ ذلك النمط يجد المؤلف قد أفرغ فيه عصارة قلبه، وصاغه بمشاعر الندم، ومواجيد الحزن والألم، ولعل ذلك بسبب ما فرط في جنب الله، وكلام ابن سينا في هذا النمط ينفذ إلى القلب، ويحرك الوجدان، ويسيل الدمع، وهو كلام يوزن بالذهب، بل إن الذهب بالنسبة إليه بخيس، ولعل الرجل آب إلى ربه، وترك ضلالات الفلسفة، وأوهام التفلسف، وعاد إلى دين الله الحق في ذلك الكتاب - الإشارات والتنبيهات - ولعل كتابه الذي نتكلم عنه كان بداية الطريق، طريق الهداية والأوبة، والمأمول هو عفو الله ورحمته، وأن يهدي الله العصاة، وأن يتقبلهم في الصالحين.

٦ - كتاب (الرسالة الأضحوية في المعاد):

أو: (رسالة أضحوية في المعاد)، وهذه الرسالة يتناول فيها أمر المعاد، وعودة الإنسان بعد الموت مرة أخرى ليحاسب على ما قدم من عمل، وفي هذه الرسالة يقرر ابن سينا عقيدة الفلاسفة التي دان بها الفارابي والتي يدين بها ابن سينا ومن تابعهما، من الفلاسفة في المشرق، أو المغرب، تلك العقيدة التي تقوم على أن الدنيا أبدية لا تنتهي، وأنه ليس هناك

دار أخرى يذهب إليها الخلق بعد فناء الدنيا، يبعث فيها الخلائق أحياء ويحاسبون على أعمالهم ويجزون خيراً، أو شراً، يعتقد الفلاسفة أن هذا أمر غير حقيقي، وأن الدنيا خالدة، وأن الحساب هو للنفوس فقط، وأن النفوس بعد الموت تصعد إلى أعلى لتكون بالقرب من المبدأ الأول، أو تكون بعيدة عنه، ويقدر القرب منه تكون سعادتها، ويقدر البعد عنه تكون تعاستها وشقاؤها، فابن سينا والفارابي قبله وابن رشد بعدهما، هؤلاء يؤمنون بالحساب النفسي، ولا يؤمنون بالبعث الجسدي، ولا بالحشر ومن قبله النشر، وفي هذه المعاني وشرحها والدفاع عنها والاستدلال عليها وضع ابن سينا هذه الرسالة، وقد كانت هذه العقيدة من أهم العقائد التي استند إليها الإمام الغزالي رَحِمَهُ اللهُ في تكفير الفلاسفة: الفارابي، وابن سينا، ومن تابعهما على هذه العقيدة.

٧- كتاب (السياسة):

وهو كتاب في علم الاجتماع، أو في المجتمع البشري، واختلاف الناس في المنازل والمراتب، ثم في سياسة الإنسان مجتمعه الكبير- الدولة- ومجتمعه الصغير- الأسرة- ثم في سياسة أمواله وكيفية تدبير أموره الحياتية بشكل عام.

٨- (رسالة في ماهية العشق): نشرت باستامبول سنة ١٩٥٣ م.

٩- (عيون الحكمة): نشر هذه الرسالة د. بدوي بالقاهرة سنة ١٩٥٤ م.

١٠- كتاب (الإنصاف): نشره د. بدوي بالقاهرة سنة ١٩٤٧ م.

١١- (أسباب حدوث الحروف): نشرت بطهران سنة ١٣٣٣ هـ.

١٢- (رسالة في الحدود).

١٣- (رسالة في أقسام العلوم العقلية).

١٤- (رسالة في إثبات النبوات).

١٥- (رسالة حي بن يقظان).

١٦- (رسالة الطير).

١٧- كتاب (المباحثات).

١٨- كتاب (التعليقات).

هذه أهم الكتب التي رُسلت لنا عن الشيخ الرئيس، وهناك كتب أخرى لم يصل إلينا عنها علم.

الفصل الثاني

فلسفة ابن سينا

المبحث الأول: تقسيم الفلسفة عند ابن سينا.

المبحث الثاني: نظرية المعرفة عند ابن سينا.

المبحث الثالث: الواجب والممكن.

المبحث الرابع: إثبات وجود الله سبحانه وتعالى.

المبحث الخامس: نظرية الفيض.

المبحث السادس: علم الطبيعة.

المبحث السابع: نظرية النفس عند ابن سينا.

المطلب الأول: تمهيد.

المطلب الثاني: النفس وأنواعها.

المطلب الثالث: قوى النفس.

المطلب الرابع: ماهية النفس وطبيعتها.

المطلب الخامس: حدوث النفس.

المطلب السادس: خلود النفس بعد فناء البدن.

المطلب السابع: أدلة وجود النفس.

المبحث الأول

تقسيم الفلسفة عند ابن سينا

اهتم ابن سينا كثيرًا بتقسيم الفلسفة، وتصنيف العلوم، وكان من آثار اهتمامه بهذا الجانب: أنه كان يعرض له كثيرًا، ويتناوله في واحد من مؤلفاته، وكان من آثار اهتمامه - كذلك - أنه كان يغير فكره تجاه هذا الموضوع، لذلك نراه يقسم الفلسفة، أو يصنف العلوم في كتاب له، ثم يخالف هذا التقسيم في كتاب آخر، وهذا ما يؤكد اهتمامه وانشغاله بهذه القضية، وهذا يعني: أنه لم يلتزم تصنيفًا واحدًا في جميع كتبه، وقد ينبئ هذا عن تطور في فكره، ونضوج في تجربته وتحصيله، فهو في كتابه (عيون الحكمة) صنف العلوم على هيئة معينة، ثم جاء في كتابه (الحكمة المشرقية) بتقسيم آخر يختلف عن تقسيمه السابق، ولأن التقسيم الأخير يدل على مراجعة الرجل نفسه، وعلى تطور في فكره، ويدل - كذلك - على الجانب الذي استقر عليه فكره في تقسيم الفلسفة، أو تصنيف العلوم؛ فإننا سوف نعتمد هذا التقسيم، ونقدمه للقارئ.

يذكر ابن سينا أن العلوم كثيرة، وأن الناس يختلفون حول منزلة كل منها، فبعضهم يعظم من شأن علوم يرى الآخرون أنها ليست بذات شأن، لكن الفيلسوف يدلي بدلوه، فيقرر أن العلوم تنقسم أولاً إلى علوم صالحة لفترة من الزمان، ثم لا تعود صالحة، بل تنتهي فائدتها، بينما هناك علوم تظل صالحة أبد الدهر.

وحتى هذه التي يستمر صلاحها، وتجري أحكامها للدَّهر كله، فهي صالحة لجميع الزمان، تنقسم إلى أصول وفروع، ثم يمضي الفيلسوف في تقسيماته، يقول ابن سينا: «إن العلوم كثيرة، والشهوات لها مختلفة، ولكنها تنقسم أول ما تنقسم إلى قسمين:

١ - علوم لا يصلح أن تجري أحكامها للدَّهر كله، بل - تصلح - في طائفة من الزمان،

ثم تسقط بعدها.

٢- وعلوم متساوية النسب إلى جميع أجزاء الدهر، وهذه العلوم أولى العلوم بأن تُسمّى حكمة.

وهذه- الأخيرة- منها أصول، ومنها توابع وفروع، وغرضنا هنا هو في الأصول. أمّا هذه التي سميناها توابع وفروعاً فهي كالتب والفلاحة وعلوم جزئية تنسب إلى التنجيم وصنائع أخرى لا حاجة بنا إلى ذكرها^(١).

أما الأصول التي هي المقصودة عند ابن سينا فإنه يقسمها إلى قسمين - كذلك:

١- قسم هو آلة ينتفع بها لما يرام تحصيله من العلم بالأمور الموجودة في العالم، وفيما هو قبل العالم، وذلك كالمنطق.

٢- وقسم ليس بآلة ينتفع بها في أمور العالم الموجودة، وفيما قبل العالم.

والقسم الثاني من الأصول فرعان:

١- أحدهما: غايته تزكية النفس بالمعرفة، وهو العلم النظري.

٢- والآخر: غايته العمل وفقاً لهذه المعرفة، وهو العلم العملي.

فالأول يسعى إلى معرفة الحق، والآخر يسعى إلى معرفة الخير.

وكل من العلم النظري والعملي ينقسم إلى أربعة أقسام:

فالعلم النظري ينقسم إلى:

العلم الطبيعي - العلم الرياضي - العلم الإلهي - العلم الكلي.

والعلم العملي ينقسم إلى:

علم الأخلاق - تدبير المنزل - تدبير المدينة - النبوة^(٢).

ومن ثمّ يكون تقسيم العلوم على النحو التالي:

١- المنطق: وهو آلة في سائل العلوم، ولكنه ينبه على الأصول التي يحتاج إليها كل من

يقتنص المجهول من المعلوم، وذلك يتمثل في قسمي المنطق: التصورات، والتصديقات.

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لمصطفى عبد الرازق (ص ٦٢).

(٢) الإشارات والتنبيهات، لابن سينا (١/١١٩).

- ٢- الطبيعة، أو علم الطبيعة: ويبحث في: «الأجسام الموجودة بما هي واقعة في التغيير، وبما هي موصوفة بأنحاء الحركات والسكونات»^(١).
- ٣- العلم الرياضي: يبحث في الأمور المخالطة للمادة دون أن تكون خاصة بمادة معينة، بل إن كل مادة صالحة لأن تخالطها، ما لم يمنع مانع، كالثنائية والثلاثية تصلحان لكل مادة كالإنسان وغيره.
- ٤- العلم الإلهي: يبحث في أمور لا تصلح لأن تخالط المادة، ولا تدخلها الحركة، فهي مباينة للمادة والحركة، وذلك في الواقع الحسي، وفي التصور العقلي، وذلك مثل العلة الأولى، ومثل ضروب من الملائكة.
- ٥- العلم الكلي: وهذا يجمع بين الإلهي والرياضي؛ ولذلك سمي كلياً، وهو يبحث في الأمور التي تخالط المادة، والتي لا تخالطها، وذلك كمثل: الوحدة والكثرة، والكلي والجزئي، والعلة والمعلول.
- ٦- علم الأخلاق: ويبحث في الفضائل وكيفية تحصيلها ليتحلى بها الإنسان، وفي الرذائل وكيفية توقيها ليتخلى عنها الإنسان، وبذلك يكون الإنسان سعيداً في الدنيا والآخرة.
- ٧- تدبير المنزل: ويبحث في كيفية المشاركة التي تكون بين أهل منزل واحد لتنظم به المصلحة المنزلية، والمشاركة المنزلية تتم بين: زوج وزوجة، ووالد وولد، ومالك وعبد.
- ٨- تدبير المدينة: ويبحث في كيفية المشاركة التي تكون بين أشخاص الناس الذين يعيشون في مدينة واحدة، ليتحقق بهم مصالح الأبدان، ومصالح بقاء الإنسان.
- ٩- النبي: هو الذي يسنُّ الشرائع الإلهية، ويبين للناس أحكام الشريعة كي يستقيموا عليها، فيتحقق لهم مصالح الأمرين السابقين، أعني: سعادة الأسرة، وسعادة المدينة جميعاً، وذلك بالشريعة الإلهية التي يأتي بها النبي^(٢).

(١) المصدر السابق (٢/ ٢٢٢).

(٢) منطلق المشرقين، للفارابي (ص ٥-٧)، وانظر: تاريخ الفلسفة العربية، لحنا فاخوري وآخر (ص ١٦٤-١٦٥).

البحث الثاني

نظرية المعرفة عند ابن سينا



يتفق ابن سينا مع سلفه الفارابي اتفاقاً شبه كامل حول نظرية المعرفة، حيث قد ذهب كل منهما إلى أن المعارف إنما تأتي إلى النفس الإنسانية فيضاً من العقل الفعّال الذي تأتية حقائق الأشياء ومهاياها من مبدع الكل - المبدأ الأول، أو الله - جل الله عما يقولون - فالفيلسوفان - إذن - يتفقان على أن مصدر المعرفة والعلوم لدى الإنسان إنما هو العقل الفعّال، وإذا ما سألنا عن الحواس لدى الإنسان، وعن دورها في نظرية المعرفة، لدى الفيلسوفين الكبيرين، أوجب بأن دور الحواس ليس في المعرفة ذاتها، ولكنها تهيئ العقل لتلقي فيض العقل الفعّال الذي يمد الإنسان بالمعارف.

وهذه القضية من القضايا المعدودة التي خالف فيها ابن سينا وكذلك الفارابي أستاذهما «أرسطو»؛ فإن أرسطو يرى أن المعارف العقلية يستمدّها العقل من المحسوسات عن طريق الحواس، ولكن ابن سينا جرد الحواس من أي دور في نظرية المعرفة، سوى أنها تهيئ النفس والعقل لتلقي الفيض من العقل الفعّال، ومعلوم أن ابن سينا وأضرابه يزعمون أن العقل الفعّال يتلقى صور المعقولات المجردة، ومهايا الأشياء عن عقل الله - جل عما يقولون - الذي يفيض هذه المعقولات بتوسط العقول المفارقة حتى تصل إلى العقل الفعّال الذي يفيضها بدوره إلى العقل الإنساني.

فالمعرفة الإنسانية، أو نظرية المعرفة عند الفارابي تمر بمراحل:

١ - المبدأ الأول: أو مبدع الكل، أو الله - جل وعلا - الذي توجد هذه المعقولات الكلية المجردة بمهاياها في عقله - جل وعز عما يقولون - والذي هو الأصل في المعارف كلها.

٢ - العقول المفارقة: أو الموجودات الثواني، التي يطلق عليها في الشرع - عند ابن سينا

والفارابي - مصطلح: «الملائكة».

٣- العقل الفعّال: وهو آخر هذه العقول المفارقة، والذي تنتهي إليه المعارف والمعقولات بواسطة العقول التي هي أعلى منه.

٤- العقل الإنساني: الذي تفيض عليه المعارف الكلية، والمعقولات المجردة عن العقل الفعّال.

٥- الحواس: التي لا دور لها سوى أنها تهيب العقل الإنساني لتلقي الفيض من العقل الفعال. هذه هي المعرفة، وهذه طرقها، أو وسائلها.

ثم إن المعرفة عند ابن سينا تنقسم إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: معرفة بالفطرة، ويراد بها معرفة المبادئ الأولى التي تسمى - أحياناً - بالضروريات، أو البديهيات، وأصدق تسمية لها «الفطريات»، وهي التي يدركها الإنسان للوهلة دون فكر، وذلك مثل: «التقيضان لا يجتمعان» و«الكل أعظم من الجزء» و«الواحد نصف الاثنين».

وفي هذا النوع من المعرفة يأتي مذهب ابن سينا الذي يرى أن النفوس الإنسانية تكون في مستقرها عند العقل الفعال عارفة بكل شيء محصّلة جميع المعقولات المجردة، وأن هذه المعارف جميعها هي فطرية في النفوس، وحينما تهبط النفوس وتحل في الجسم الإنساني فإنها تنسى هذه المعارف المغروسة فيها، وحين يعرض للنفس نوع من المعارف فإنها لا تكتسبه عن جهل سابق به، بل تتذكر تلك المعارف بعد أن كانت نسيته، وهذا يعني: أن المعارف الفطرية لا تكتسبها النفس، ولا تأتيها من العقل الفعال، وإنما تتذكرها النفس بعد نسيان، ولابن سينا قصيدة عينية يذكر فيها مذهبه هذا مفصلاً، يقول الفيلسوف عن النفس:

هَبَطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ وَرَقَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَتَمَنُّعِ
مَحْجُوبَةٌ عَنِ كُلِّ مُقَلِّةٍ نَاطِرٍ وَهِيَ الَّتِي سَفَرَتْ وَلَمْ تَتَبَرَّقِعِ
وَصَلَتْ عَلَيَّ كُرُهُ إِلَيْكَ وَرُبَّمَا كَرِهَتْ فِرَاقَكَ وَهِيَ ذَاتُ تَفْجَعِ

أَنْفَتْ وَمَا أَنْسَتْ فَلَمَّا وَاصَلَتْ
 وَأُظْهِمَهَا نَسِيَتْ عُهُودًا بِالْحِمَى
 حَتَّى إِذَا اتَّصَلَتْ بِهِاءٍ هُبُوطِهَا
 عَلِقَتْ بِهَا نَاءُ الثَّقِيلِ فَأَصْبَحَتْ
 تَبْكِي إِذَا ذَكَرَتْ عُهُودًا بِالْحِمَى
 وَتَظَلُّ سَاجِدَةً عَلَى الدَّمَنِ^(٢) الَّتِي
 إِذْ عَاقَهَا الشَّرْكُ الْكَثِيفُ وَصَدَّهَا
 حَتَّى إِذَا قَرُبَ الْمَسِيرُ إِلَى الْحِمَى
 وَعَدَتْ مُفَارِقَةً لِكُلِّ مُخْلَفٍ
 سَجَعَتْ وَقَدْ كَشَفَ الْغَطَا فَبَصُرَتْ
 وَعَدَتْ تُعَرِّدُ فَوْقَ ذِرْوَةِ شَاهِقٍ
 فَلِأَيِّ شَيْءٍ أَهْبَطْتَ مِنْ شَامِحٍ
 إِنْ كَانَ أَهْبَطَهَا إِلَهُ لِحِكْمَةٍ
 فَهُبُوطُهَا إِنْ كَانَ ضَرْبَةً لِأَرْبِ
 وَتَعُودَ عَالِمَةً بِكُلِّ خَفِيَّةٍ
 أَلْفَتْ مُجَاوِرَةَ الْخَرَابِ الْبَلْقَعِ
 وَمَنَازِلًا يَفِرَاقُهَا لَمْ تَقْنَعِ
 مِنْ مِيمٍ مَرَكَزَهَا بِذَاتِ الْأَجْرَعِ^(١)
 بَيْنَ الْمَعَالِمِ وَالطُّلُولِ الْخُضَعِ
 بِمَدَامِعِ تَهْمِي وَلَمَّا تَقَلَّعِ
 دَرَسَتْ بِتَكَرُّرِ الرِّيَّاحِ الْأَرْبَعِ
 قَفْصُ عَنِ الْأَوْجِ الْفَسِيحِ الْأَرْبَعِ^(٣)
 وَدَنَا الرَّجِيلُ إِلَى الْفَضَاءِ الْأَوْسَعِ
 عَنْهَا حَلِيفِ التُّرْبِ غَيْرِ مُشَيِّعِ
 مَا لَيْسَ يُدْرِكُ بِالْعُمُودِ الْهَجَّعِ
 وَالْعِلْمُ يُزْفَعُ كُلُّ مَنْ لَمْ يُزْفَعِ
 عَالٍ إِلَى قَعْرِ الْحَضِيضِ الْأَوْضَعِ
 طُوِيَتْ عَنِ الْفَطْنِ اللَّيْبِ الْأَرْوَعِ
 لِتَكُونَ سَامِعَةً لِمَا لَمْ تَسْمَعِ
 فِي الْعَالَمِينَ فَخَرَقُهَا لَمْ يُزْفَعِ

(١) الأجرع: أرض رملة، لا تنبت شيئاً، كناية عن عالم الأجسام.

(٢) الدمن: آثار الديار وأطلالها، كناية عن البدن.

(٣) الرياح الأربع، كناية عن العناصر الأربعة: التراب، والماء، والهواء، والنار.

وَكَأَنَّهُا بَرْقٌ نَّالَتْ بِالْحِمَى ثُمَّ انْطَوَى فَكَأَنَّهُ لَمْ يَلْمَعْ^(١)

فهذه قصيدة لابن سينا من أجود ما كتب في الشعر الفلسفي، وهي تحكي مذهب ابن سينا في النفس، وفي هذا يقرر أن النفس قديمة موجودة قبل البدن في عالمها العلوي، ثم أهبطها العقل الفعّال وأدخلها الجسم، وهي تتألم وتبكي لحبسها داخل الجسم الكثيف المظلم، ورغمًا عنها نزلت في نقاب شفاف واستقرت داخل البدن، وحينما طالت صحبتها للبدن ألفتّه وأحبت العالم الأرضي، وحين جاء وقت رحيلها إلى عالم الأنفس بموت البدن حزنت لفراق الجسم؛ لأنها كانت قد تعودت على مصاحبته، ثم يذكر ابن سينا أن النفس كانت تذكر كل شيء وتعرفه، فلما هبطت نسيت، لكنها حين تذكر تبكي بمدامع لم تقلع، وهكذا يرى ابن سينا أن النفس كلما عرفت شيئًا ذكرت أنها كانت تعرفه قبلاً في مقرها العلوي قبل أن تهبط، وهذا المذهب قال به في القديم ابن سينا وكثيرون، وقال به في الحديث «ديكارت» ومن تابعه ممن يعرفون في الفلسفة الحديثة «الديكارتيون»، مثل «مالبرانش» و«اسبينوزا»... لكننا نلاحظ: أن قول ابن سينا بهذا المذهب الذي يعرف في الفلسفة الحديثة بمذهب: «المعارف الفطرية»، أو «فطرية المعرفة» قول ابن سينا بهذا المذهب لا يستقيم مع الخط العام لمذهبه في نظرية المعرفة الذي يقرر أن المعرفة تقوم على المراحل الخمسة التي ذكرناها آنفًا.

النوع الثاني: معرفة بالفكرة، وهذا النوع من المعرفة معرفة مكتسبة، ويقوم هذا النوع على معرفة الكليات المجردة التي تأتيه أيضًا من العقل الفعال، وهذه تكلف الإنسان جهدًا كبيرًا لتحصيلها، ولا يصل إلى هذا النوع من المعرفة إلا من وصل إلى مرتبة العقل المستفاد، فتحصيلها ينزل على العقل الهيلولاني، أو العقل بالقوة، فيحيل هذا العقل إلى عقل مستفاد، وإنما كان مستفادًا؛ لأنه استفاد المعرفة من العقل الفعال، وهو حين استفاد تلك المعرفة قد تحوّل من عقل بالقوة إلى عقل مستفاد.

(١) الأنباء في طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبعة (ص ٤٤٦).

النوع الثالث: المعرفة بالحدس، وهذا النوع من المعرفة خاص بهؤلاء الذين تعهدوا نفوسهم بأنواع الرياضات، وأشكال المجاهدات، وحاربوا الشهوات، أو قلّلوا منها على قدر الطاقة، وبذلك صقلوا مزايا نفوسهم، فأصبحت المعارف في العالم العلوي تنعكس على صفحات نفوسهم، دونما جهد كبير، وهؤلاء تراهم على صلة دائمة ومباشرة بالعقل الفعال دون جهد، أو عناء.

«فمن الناس من لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير عناء، أو إلى تخريج وتعليم، بل تراه كأنه يعرف كل شيء بنفسه حدسًا، بلا قياس، ولا معلّم، وكأن فيه روحًا قدسية لا يشغلها شأن عن شأن، ولا يستغرق حسها الظاهر حسها الباطن»^(١).

وهذا الاستعداد الحدسي ليس على درجة واحدة في جميع الناس، بل يتفاوت في الناس تفاوتًا لا يقف عند حد معين، فهو في الناس بين زيادة في البعض، ونقصان، أو نضوب في البعض الآخر، فهو في جانب النقصان قد ينتهي إلى من لا حدس له البتة، أما في طرف الزيادة فقد ينتهي إلى من له حدس في المطلوبات كلها، أو أكثرها، أو إلى من له حدس في أسرع وقت وأقصره، فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتغل حدسًا، أعني: قبولًا لإلهام العقل الفعال في كل شيء، فترسم فيه الصور التي في العقل الفعّال من كل شيء، إما دفعة واحدة، وإما قريبًا من دفعة، وهذا ضرب من النبوة، بل هذا أعلى قوة النبوة، وينبغي تسمية هذه القوة «قوة قدسية» وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية^(٢).

مما سبق يتبين موقف ابن سينا في أنواع المعرفة، ثم علاقة هذه الأنواع من المعرفة بأنواع البشر، فمن الناس من له معرفة فطرية واضحة وسريعة، وبديهته في ذلك حاضرة، ومنهم من هم أدنى من ذلك، ومن الناس من له معرفة كسبية، يبذل في تحصيلها مجهودًا كبيرًا فيحصل القدر الكبير، ومنهم من هم دون ذلك.

(١) النجاة، لابن سينا (ص ٢٧٢-٢٧٣).

(٢) المصدر السابق (ص ٢٧٣-٢٧٤)، وانظر: خطاب الفلسفة العربية الإسلامية، لمحمد عبد الرحمن مرجبا (ص ١٩٨).

أما المعرفة الحَدَسِيَّة فشأنها كبير وقدرها خطير، وذلك يتوقف على ما يبذله الإنسان من مجاهدات ورياضات وبُعد عن الشهوات بأنواعها؛ مما يؤدي إلى تصفية نفسه، وصقل مرآتها، حتى تكون نفسه كالمرآة المصقولة تنعكس على صفحتها ما هو كامن لدى العقل الفعال من صور المعقولات والمجردات والكيليات وأنواع المعارف والعلوم، وهذا النوع كالنوعين السابقين يتفاوت فيه الناس تفاوتاً كبيراً، فيقل عند البعض حتى لا وجود له، ويزيد عند البعض حتى يصل إلى مرتبة النبوة، بل إنه يصل بالنبوة في النبي إلى أسمى قواها، والعقل عندئذٍ ينبغي أن يسمى - إذا وصل إلى هذه المرتبة - «عقلاً قدسياً».

ومما ينبغي أن نلاحظه هنا: أن ابن سينا يقرر أن النبوة مكتسبة، وليست اصطفاءً من الله - تعالى - وأن في إمكان أيِّ من الناس أن يجعل من نفسه نبياً إذا سلك ما ذكرناه قبلاً من صقل نفسه وإعدادها للاتصال بالعقل الفعال.

وذلك مخالف لما عليه الإسلام، وما يعتقده المسلمون، ومصادم للنصوص القاطعة من كتاب الله تعالى القرآن، وسنة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصحيحة، فالنبوة عندنا - نحن المسلمين - هبة من الله - تعالى - يهبها من يشاء حسب علمه - سبحانه - بمن يصلح لها وتصلح له، والله تعالى يقول:

﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [الأنعام: ١٢٤].

ويقول:

﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾ [الحج: ٧٥].

وسوف نزيد الأمر وضوحاً - بحوله تعالى - عند حديثنا عن نقد فلسفة ابن سينا في آخر الكلام عنه.



المبحث الثالث

الواجب والممكن

يبدأ الباحثون في فلسفة ما أبحاثهم حول هذه الفلسفة بموضوعة تناسب وجهات أنظارهم، فمنهم من يبدأ بالطبيعة وحديث الفلسفة عنها، ومنهم من يبدأ بما بعد الطبيعة، ومنهم من يبدأ بنظرية المعرفة - كما بدأنا نحن - فكل منهم يبدأ بما يراه مدخلاً ضرورياً أو أفضلياً بالنسبة إلى دراسة تلك الفلسفة.

وقد رأينا نحن أن نبدأ بنظرية المعرفة باعتبارها مدخلاً ضرورياً لفلسفة ابن سينا، ثم جاء الاختيار الصعب - نوعاً ما - فاخترنا أن نبدأ من الرأس وليس من القاعدة - كما يفعل البعض - آثرنا أن نبدأ الحديث عن فلسفة ابن سينا بطريقته في إثبات وجود الله ﷻ، ثم بإثبات وجود العالم عن الله - تعالى - ثم بالعالم الطبيعي المادي ومكوناته، ثم بقوى كل مكون، كالقوى النباتية، والحيوانية، والإنسانية، وهكذا.

والحديث عن الله - تعالى - يبدأ عند ابن سينا - كما بدأ عند الفارابي قبله - بالكلام عن «الواجب والممكن»، فابن سينا يقسم الوجود كله إلى قسمين اثنين:

الأول: الواجب، أو واجب الوجود لذاته.

وهو الذي لا يكون إلا موجوداً، فوجوده واجب، وهو واجب الوجود لذاته، وابن سينا يقعد لهذا بتقسيمه الوجود بالنسبة للماهية إلى قسمين:

١ - وجود هو والماهية شيء واحد، فهو ليس زائداً على الماهية، ولا هو غير الماهية، بل هو عين الماهية؛ ولذلك لا يمكن أن ينفصل عن الماهية، كما لا يمكن أن تنفصل الماهية عنه؛ ومن ثم فلا تتصور تلك الماهية إلا موجودة، وهذه الماهية هي واجبة الوجود لذاتها.

٢ - وجود هو غير الماهية، فالماهية شيء والوجود شيء آخر غيرها، وهذه الماهية لا تتصور موجودة دائماً، بل تتصور موجودة، أو غير موجودة؛ وذلك لأن الوجود يضاف إليها

فتخرج إلى حيز الوجود، وينزع عنها فيفترق بينها وبين الوجود فتتحول إلى الفناء، أو عدم الوجود، وابن سينا يقرر أن القسم الأول من الوجود الذي هو واجب الوجود لذاته، هو الوجود شيء واحد، ومن هنا فلا يتصور غير موجود، بل هو موجود دائماً، ووجوده لذاته لا لشيء آخر، ومن ذاته ليس من شيء آخر.

الأخر: الممكن، أو: ممكن الوجود لذاته:

وهذا الذي وجوده ممكن لذاته قاعدته: أنه يتساوى بالنسبة إليه الوجود والعدم، فالوجود والعدم بالنسبة إليه مثل كفتي ميزان متساويتين، لا ترجح إحداهما على الأخرى، إلا بمرجح من خارج، لكن يلاحظ أن الترجح يطرأ على الممكن في حالته التي هو عليها، فإذا كان الممكن معدوماً فالأصل فيه أن يظل على حال العدم فلا يخرج إلى الوجود إلا بمرجح من خارجه، يرجح حالة الوجود على حالة العدم التي عليها الممكن، وإذا كان الممكن موجوداً فالأصل فيه أنه موجود، ويظل على حاله لا يخرج من الوجود إلى العدم إلا بمرجح من خارجه يرجح حال العدم على حال الوجود.

يتحصل لدينا مما تقدم أن أنواع الوجود والعدم خمسة، كالتالي:

أولاً: واجب الوجود لذاته، وهذا الذي ذكرنا - أنفاً - أن وجوده من ذاته ولذاته، وليس من غيره، ولا لغيره، وأنه لا يتصور إلا موجوداً؛ لأن وجوده عين ماهيته، أو بمعنى أدق: وجوده وماهيته شيء واحد، فالوجود ليس زائداً على ماهيته.

وهذا الذي هذه صفاته موجود واحد فقط لا ثاني له في هذه الصفات، ولا مثل، ولا

ند، بل، ولا ضد، وهو: الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

ثانياً: ممكن الوجود لذاته، وهذا الذي يتساوى وجوده مع عدمه، فلا يخرج من العدم إلى الوجود إلا بمرجح يخرج من العدم إلى الوجود، ولا يخرج من الوجود - إن كان موجوداً - إلى العدم إلا بفاعل، أو مؤثر من خارجه يرجح عدمه على وجوده، وعلى هذه الصفة جميع الموجودات ما عدا الأول، الذي هو: الله ﷻ.

ومن هنا كان هذا الممكن غير مستحق لصفة من صفتي الوجود، أو العدم لذاته، بل إن

وجد فمن خارجه، وإن عدم - بعد وجود - فمن خارجه أيضاً.

ثالثًا: الواجب لغيره: وهذا القسم هو في أصله ممكن لذاته، فوجوده في ذاته ممكن وليس واجبًا، لكن هذا الممكن قد تعلق به إرادة غيره الذي هو متصرف فيه، والذي سلطانه يحكمه، من هنا يتحول الممكن لذاته، إلى واجب الوجود، ووجوده الواجب هذا ليس من ذاته؛ لأنه في ذاته ممكن، لكن وجوده واجب؛ لأن الله - تعالى - قضى بأن يوجد، أو أراد وجوده؛ ومن ثمَّ فإن وجوده يصبح واجبًا، ليس لذاته، وإنما لغيره، أي: للقوة التي أرادت وجوده؛ ومن ثمَّ يطلق عليه: واجبًا لغيره، أو يوصف بالحالتين، فيقال: إنه ممكن في ذاته، واجب بغيره.

رابعًا: المستحيل لغيره: وهذا واضح من القسم السابق - الواجب لغيره - فهو في أصله ممكن لذاته، أي: أن في ذاته الصلاحية لأن يوجد - إن كان معدومًا - أو يفنى - إن كان موجودًا - فهو قابل للحالين، وهذه خاصية الممكن لذاته، لكن هذا الممكن لذاته تعلق به إرادة الغير المؤثرة فيه بأن يصير معدومًا، وأن تستمر عليه حالة العدم فلا يوجد أبدًا؛ ومن ثمَّ فهذا الذي هو صالح لأن يوجد، أو يفنى، تعلق به إرادة المؤثر فيه فسلبته صلاحية الوجود، فأصبح وجوده مستحيلًا، لا لذاته، ولكن لغيره.

خامسًا: المستحيل لذاته: وذلك هو الذي لا يتصور وجوده عقلاً، وهذا القسم يقابل الواجب لذاته، فكما أن الواجب لذاته لا يتصور إلا موجودًا؛ وذلك لأن ماهيته والوجود شيء واحد، فكذلك «المستحيل لذاته» لا يتصور إلا معدومًا؛ لأن ماهيته والعدم شيء واحد، أو لأن العدم داخل في مفهومه وحقيقته.

وذلك كاجتماع النقيضين، أو ارتفاعهما، وكاجتماع الضدين، وكون الكل أصغر من جزئه، أو مثله، وهكذا.



المبحث الرابع

إثبات وجود الله سبحانه وتعالى



مما تقدم من تقسيم ابن سينا الوجود إلى واجب لذاته، وممكن لذاته أقام ابن سينا دليله في إثبات وجود الله - تبارك وتعالى - .

فالموجود إما أن يكون وجوده لذاته، وليس لسبب خارج عنه، وإما أن يكون وجوده من غيره .

فالذي وجوده من ذاته لا حاجة له إلى غيره، أو لا حاجة له إلى سبب خارج ذاته، أو علة يستند إليها في وجوده؛ إذ وجوده من ذاته، وذلك كافٍ تمامًا في أن يكون موجودًا دائمًا، لا يأتي عليه وقت لا يكون موجودًا.

أما إن كان وجوده من غيره، فهو الممكن لذاته الذي يحتاج في وجوده إلى سبب خارجي، فهو - إذن - معلول يحتاج إلى علة خارجية يستند إليها في وجوده، ثم إن علته - أيضًا - معلولة لعلة سابقة عليها هي التي أوجدتها، وكذلك كل علة ممكنة تحتاج إلى علة، والشيء الواحد يكون علة ويكون في نفس الوقت معلولًا، يكون علة لما بعده، ويكون معلولًا لما قبله، وذلك مثل «الأب» هو سبب، أو علة في وجود «الابن»، ولكنه في نفس الوقت معلول ومُسَبَّب عن أبيه - يعني: أبا الأب وهو الجد - وهكذا، ومثل ما يقول الطبيعيون الدهريون في عبارتهم عن تسلسل العلل والمعلولات في الحيوان: «الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان، والحيوان من النطفة، وهكذا...»، وهكذا نرى الممكنات جميعها يستند بعضها إلى بعض في الوجود، وكل الموجودات الممكنة تحتاج في وجودها إلى علة، فكل منها يحتاج إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود. وهذه الحال لا تخلو من أحد أمرين: الأول: أن تنتهي العلل والمعلولات في نهاية الأمر إلى علة ليست معلولة لغيرها، أو إلى علة لا تحتاج إلى غيرها، وهذه العلة هي التي تستند إليها جميع الموجودات الممكنة

في وجودها، وهذه العلة النهائية هي: واجب الوجود: الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وبذلك يكون قد تحقق المطلوب، وهو إثبات وجود الله ﷻ.

الأخر: ألا يكون هناك علة واجبة بذاتها، لا تحتاج إلى غيرها، بل تكون جميع العلل ومعلولاتها مستمرة لا تنتهي عند علة نهائية، بل تظل جميع الموجودات كل منها له علة، والعلة لها علة، وتلك العلة لها علة... إلى غير نهاية، وهذا مؤدبـ بالضرورة- إلى محال فاسد؛ فإن العلل والمعلولات إذا لم تنته إلى علة لا علة لها، بل كل علة لها علة وتلك لها علة... إلى غير نهاية، كان ذلك تسلسلاً وباطلاً، حيث إن التسلسل في العلل إلى لا نهاية باطل محال، فينتج عن ذلك بطلان هذا الوجود، وأن ما يوجد من تلك الممكنات- على سبيل الفرض- محال وجوده، وذلك خلال الواقع، أو ذلك خلف- كما يقول المناطقة- فما أدى إلى ذلك الباطل باطل.

والذي أدى إلى الباطل- الذي هو استحالة وجود الموجودات فعلاً- هو التسلسل في العلل- وهو باطل، فيبقى أن التسلسل محال، ولا بد أن تنتهي العلل والمعلولات إلى علة واجبة الوجود بذاتها، لا تحتاج إلى علة، بل هي علة نفسها، وإليها تنتهي جميع الموجودات، وتلك العلة هي: الله ﷻ.

هذا هو الدليل المعتبر عند ابن سينا في إثبات وجود الله ﷻ، أو بمعنى آخر؛ لإثبات وجود الصانع، أو: العلة الأولى، أو: المبدأ الأول، أو: المحرك الذي لا يتحرك، فهذه كلها أسماء، أو صفات اتخذت خصيصة الأسماء يطلقها الفلاسفة على الله- تعالى الله عما يقولون-.

والفيلسوف- كما رأينا- يقيم دليله على القسمة العقلية للموجودات من حيث الوجود، أو الإمكان، فالموجود إما أن تكون له علة في وجوده، أو لا، فإن لم تكن له علة في وجوده وكان مكتفياً بنفسه لا يحتاج إلى موجد، ولا علة، ولا سبب؛ فهو الواجب- أي: واجب الوجود الذي وجوده من ذاته ولذاته.

وإن كانت له علة سوى ذاته يستند إليها في وجوده، وهو معلول لها، فهو الممكن، وعلته هذه معلولة لعلة أخرى، وهكذا، كل موجود ممكن فهو علة لما بعده، معلول لما

قبله، وليس يمر الأمر إلى غير نهاية، وإلا كان تسلسلاً محالاً، وإنما ينبغي أن تقف سلسلة العلل والمعلولات عند علة ليست معلولة لغيرها.

وهذا الدليل ليس من اختراع ابن سينا، بل هو معروف ومشهور عند المتكلمين، وبخاصة المعتزلة، لكن ابن سينا يثني على الدليل، ويُعظم من شأنه، وكأنه من اختراعه، ويصف الدليل بأنه يقوم على تحليل طبيعة الإمكان والوجود تحليلاً نظرياً عقلياً دون اعتبار للواقع المحسوس، أو دون نظر إلى الأشياء في واقعها، وهو يرى أن هذا الدليل «أوثق وأشرف الأدلة»، وطريقه أفضل الطرق، فهو طريق الخاصة الذين لا يحتاجون إلى «أن تفرع عصاهم»، أو أن تفرعهم العصا حتى يتنبهوا إلى حقيقة الوجود.

وابن سينا ينتقل من تقرير دليله إلى نقد أدلة المتكلمين الذين يستدلون على إثبات وجود الله - سبحانه - عن طريق خلقه، أو عن طريق الاستدلال بحدوث العالم، فهو يرى أنه لا ينبغي أن نلتمس البرهان على وجود الله - تعالى - بالاستشهاد بخلقه، بل ينبغي أن نستند إلى تحليل طبيعة الإمكان فنستدل على الواجب الذي وجوده عين ماهيته بإمكان الممكن الذي يفتقر في وجوده إلى ذلك الواجب؛ لأن تعلق المفعول بفاعله يكون من جهة وجوده بغيره، أي: بذلك الفاعل نفسه، وعن طريق كونه ممكناً، فيكون إمكان الممكن هو الدليل على وجود الواجب.

يقول ابن سينا - بعد ذكر دليله القائم على تحليل الممكن، وبيان أنه يحتاج إلى علة تخرجه إلى الوجود؛ لأن وجوده من غيره وليس من ذاته - : «تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول إلى تأمل لغير نفس الوجود^(١)، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله - أي: لم يحتج إلى أن نستدل بشيء من خلقه، أو فعله - وإن كان ذلك دليلاً عليه - أي: وإن كان الاستدلال بالخلق والفعل دليلاً صحيحاً - لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي: إذا اعتبرنا

(١) أي: لم يحتج إلى شيء آخر سوى تحليل طبيعة الوجود، دون نظر إلى الموجودات، مثل: تحليل الإمكان، دون نظر إلى الممكن.

حال الوجود، فشهد به الوجود من حيث هو وجود»^(١).

وهذا كلام فيه نظر؛ حيث إن الاستدلال بتحليل الإمكان دون نظر إلى الممكن طريق يعتمد على التجريد، وهو أسلوب فلسفي، قد يقنع طائفة الفلاسفة، أو المتفلسفة، أو الذين يعتمدون الأمور التي تقوم على الجانب النظري بعيداً عن الواقع، وهذه طريق قد ترضي البعض، ولكنها يقيناً لا تناسب الجميع، ونحن نعلم أن الفلاسفة لا يهمهم الجميع، ولا يعملون من أجل الأمة المسلمة، بل لعلهم يأفنون من أن تنتسب الأمة إليهم، أو ينتسبوا هم إلى الأمة، هم يرون أنفسهم شذمة مميزة؛ لذلك يكتبون لأنفسهم، وهذا أمر يأنف منه - كذلك - المتكلمون؛ لأن المتكلمين على ما يؤخذ عليهم من أمور - وبعضها نقمها منهم - إلا أنهم يهتمون لأمر الأمة، ويفكرون للأمة كلها، ويعملون من أجل كافة المسلمين، وهم قد برأهم الله - تعالى - من بلايا كثيرة، ابتلى الله بها الفلاسفة، ليس أقلها تقسيم الشرع الشريف إلى: ظاهر، وباطن، ثم تقسيم الناس إلى: عامة، وخاصة، فالخلاصة: أن طريق ابن سينا طريق نظري قد يقتنع به الفلاسفة لكنه لا يقنع عامة المسلمين.

ثم إن طريق الاستدلال بخلق الله على وجود الله - تعالى - وحكمته، وإتقانه وإبداعه طريق شرعي قرآني نصبه ربنا *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى* لعباده سبيلاً صحيحاً لمعرفته - تبارك وتعالى - ومعرفة عنايته وحكمته وإتقانه، وكذلك عرفه عباده، وعرفوا حكمته وعنايته وعظيم تدبيره، وحكيم تصريفه، فالتعريف - إذن - بهذا الطريق، والتقليل من شأنه، بل والتعالي عليه، والتحقير من شأن الذين يسلكونه ويحيلون إليه - كل هذا أمر يجانبه الصواب، بل يجانبه الأدب وحسن التصرف.

ونحن لا نقبل من الفيلسوف هذا، إلا إذا كان يقصد بالاستدلال الذي سلكه ليس الاستدلال على الله الحق *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى*، وإنما الاستدلال على إلهه هو ومن تابعه، ذلك الإله الذي هو علة تصدر عنها الأشياء دون علم منه، ولا إرادة، ولا قدرة، ولا تدبير، ذلكم الإله الغارق في سبات عميق لا يعلم إلا ذاته فقط، لم يخلق، ولم يبدع، ولم يصرف، ولم يدبّر؛

(١) الإشارات، القسم الثالث (ص ٤٨٢).

لأن الذي يخلق ويدبر، ويبدع ويصرف إنما هو العقل الفعال، هكذا زعموا- عليهم من الله ما يستحقون- إذا كان يقصد بدليله هذا الاستدلال على إلهه ذاك؛ فلا بأس، فهذا إلهه وهو أدرى به، وأدرى بأي الطرق يصلح معه... أما نحن فالله الحق- سبحانه- قد ضرب لنا طرق معرفته في الكثير من آي القرآن المجيد، والكثير من سنة رسولنا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧].

﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢].



المبحث الخامس نظرية الفيض

تقدم عند كلامنا عن فلسفة الفارابي حول وجود العالم أن أشرنا إلى نظريته في كيفية وجود العالم عن الله، أو: كيفية صدور الكثرة عن الواحد، وقلنا هناك: إن الفيلسوف يضرب صفحاً عن عقيدة الإسلام في خلق الله - تعالى - العالم، وأن كل شيء في الوجود إنما هو من خلقه وإيجاده، وأن خلق الله - تعالى - شيئاً من هذا الوجود إنما يكون بقول الله - تعالى - للشيء: كن فيكون، وقد قال: الله - تعالى -:

﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢].

بهذا جاء الإسلام، وبهذا آمن المسلمون ودانوا، وعلى هذا يلقي المسلمون ربهم - سبحانه - هؤلاء المسلمون وتلك عقيدتهم، أما الفلاسفة فلهم شأن آخر، حيث وازنوا بين ما جاء من قبل الله - سبحانه - في كتابه الكريم، وعلى لسان نبيه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وما جاء من عند فلاسفة يونان على لسان أرسطو، فرجح لديهم ما جاء به أرسطو، ففضلوه على ما جاء من قبل الله وحيًا على قلب محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وسوف يكون لنا وقفة نوضح فيها هذا فضل توضيح عند تقويمنا فلسفة ابن سينا - بحول الله تعالى -.

أما عقيدة ابن سينا في كيفية وجود العالم فيتبع فيها أستاذه الفارابي، فالفارابي هو واضع تلك النظرية التي تقوم على ما يسمى: «نظرية الفيض، أو نظرية الصدور»، حيث أنشأ الفارابي تلك النظرية، ثم تبعه ابن سينا في ذلك، لكن ابن سينا قد فاق أستاذه الفارابي في التعصب للنظرية، والتنظير لها، والتفصيل لتفاصيلها، بل إن ابن سينا قد أضاف إلى النظرية الجديد؛ مما جعلها أكثر ثراء ورواء في فكر من أضله الله - تعالى - عن الحق؛ لذلك كانت النظرية التي دان بها ابن سينا هي نفسها التي اخترعها الفارابي، فهيكّل النظرية عند الاثنين واحد، لكن ابن سينا زادها شيئاً من التفصيل، كما أنه اهتم بشرح الدقائق فيها، وتوفر على ذكر تفاصيلها حتى صارت أكثر بريقاً عما كانت عليه عند الفارابي.

الفيض عند ابن سينا

يعتقد ابن سينا ومن قبله الفارابي أن «العلة الأولى»، أو «المبدأ الأول»، أو الله- سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ- واحد، وأنه واحد من كل وجه- كما يقولون- ويعنون بذلك: أنه لا كثرة فيه بوجه من الوجوه، بل هو واحد وحدة مطلقة، وهم يعتقدون- كذلك- أن الواحد من كل وجه لا يصدر عنه، أو لا ينشأ عنه إلا واحد، وإلى هنا يبدو أن الأمر من الهزل الفكري الذي لا يترتب عليه كبير خطر عند من لا يدين بدين الله.

لكن المشكلة تتمثل في السؤال: كيف وجد هذا الوجود المتكثر في العالم العلوي والعالم السفلي عن الله ﷻ، الذي يقرر الفيلسوف وأستاذه أنه واحد ولا يمكن أن ينتج عنه إلا واحد؟

هذه المشكلة اخترعها الفارابي متأثراً فيها بالفلسفة اليونانية، وقد ذكر حلاً لها نظريته التي ذكرناها قبلاً، والتي سماها «نظرية الفيض»، ونظرية الفيض عند الفارابي تتمثل في أن الإله قد عقل ذاته فنشأ عنه عقل أول، يماثله في كل شيء، سوى أن الأول واجب الوجود بذاته، والعقل الأول الذي صدر عنه ممكن الوجود بذاته... إلى آخر نظرية الفارابي التي سبق ذكرها، والتي تختلف نظرية ابن سينا عنها في التفصيل اختلافاً نشير إليه بحوله- تعالى- بعداً.

يرى ابن سينا أن الله واحد، وأن الله- سبحانه- عقل- أي: أنه ليس مادة- وأن العقل عاقل، وأن الله الذي هو عقل وعاقل يعقل ذاته فقط، ولا يمكن أن يعقل غيره؛ لأن الله كامل كمالاً مطلقاً، وغيره ناقص، أو أقل كمالاً منه، فإذا عقل الله غيره، وغيره ناقص، فقد حلَّ النقص فيه؛ ومن ثمَّ يكون ناقصاً، ولا يكون كاملاً كمالاً مطلقاً، وهذا خلف محال؛ ومن ثمَّ قالوا: إن الله لا يعقل شيئاً سوى ذاته فقط، وقد عبروا عن ذلك بالقاعدة المشهورة عندهم، والتي تقول: «إن الله عقل، وعاقل، ومعقول».

يرى ابن سينا أن العالم الكثير وجد عن الله الواحد كما يلي:

المبدأ الأول، أو «الله» عقل ذاته، فنشأ عنه عقل أول يشبه المبدأ الأول، أو «الله» في كل شيء، سوى أن الأول واجب، والعقل الذي صدر عنه ممكن، ثم إن العقل الأول الذي صدر عن «الله» لديه أكثر من موضوع لتعقله، أما المبدأ الأول، أو «الله» فلم يكن لديه سوى موضوع واحد يعقله هو ذاته، من هنا عقل العقل الأول مبدؤه الذي هو الله، وعقل ذاته باعتباره ممكنًا في ذاته، ثم عقل ذاته- كذلك- باعتباره واجبًا بغيره، فالعقل الأول- إذن- عقل أمورًا ثلاثة، وعن كل أمر من الأمور الثلاثة فاض عنه شيء، ويلاحظ أن شرف الفاض عن العقل الأول يتناسب مع شرف المعقول له؛ فإن عقل شريفًا صدر شريف، وإن عقل خسيسًا صدر كذلك؛ ومن ثمّ فالعقل الأول عقل الأمور الآتية:

١- عقل مبدؤه- الله- وهذا أشرف معقول.

٢- عقل ذاته باعتباره واجبًا لغيره؛ لأنه ممكن في ذاته، لكن المبدأ الأول- الله- اقتضى وجوده حين عقل ذاته، فاقتضى عقله ذاته وجود مثل له في الخارج؛ ومن ثمّ أصبح وجوده واجبًا لغيره-؛ لأنه ممكن في ذاته كما ذكرنا- واجب لغيره.

٣- ثم عقل ذاته- كذلك- باعتباره ممكنًا في ذاته.

أ- فالعقل الأول- إذن- عقل ثلاثة: عقل مبدؤه- الإله- باعتباره واجبًا لذاته، ثم عقل ذاته باعتباره واجبًا لغيره، أو بغيره، ثم عقل ذاته باعتباره ممكنًا لذاته، وحسب قواعد الفلاسفة، أو تحكّماتهم، أو تهريفاتهم فإن كل حالة من الحالات التي يعقل فيها العقل شيئًا فإنه يصدر عنه شيء يتناسب في الشرف وسمو المنزلة مع شرف المعقول وسمو منزلته.

من هنا فإن العقل الأول عقل مبدؤه- الإله- فنشأ عنه عقل ثان، ثم عقل نفسه باعتباره واجبًا لغيره، فنشأ عنه نفس فلكية، ثم عقل ذاته باعتباره ممكنًا لذاته، فنشأ عنه جرم الفلك الأقصى أو: الفلك المحيط، أو: السماء الأولى.

ب- والعقل الثاني- كذلك- عقل مبدؤه- الإله- فنشأ عن عقل ثالث، ثم عقل نفسه باعتباره واجبًا لغيره فنشأ عنه نفس فلكية، ثم عقل نفسه باعتباره ممكنًا لذاته فنشأ عنه جرم الثوابت أو: فلك الثوابت.

ج- ثم إن العقل الثالث عقل مبدأه- الإله - فنشأ عنه عقل رابع، وعقل ذاته باعتباره واجباً لغيره فنشأ عنه نفس فلكية، ثم عقل نفسه باعتباره ممكناً لذاته فنشأ عنه جرم زحل، أو: كرة زُحَل.

د- كذلك عقل العقل الرابع مبدأه- الإله - فنشأ عنه عقل خامس، وعقل نفسه باعتباره واجباً لغيره فنشأ عنه نفس فلكية، ثم عقل نفسه باعتباره ممكناً لذاته فنشأ عنه جرم المشتري أو: كرة المشتري.

هـ- كذلك: عقل العقل الخامس مبدأه- الإله- فنشأ عنه عقل سادس، ثم عقل نفسه باعتباره واجباً لغيره فنشأ عنه نفس فلكية، ثم عقل ذاته باعتباره ممكناً فنشأ عنه جرم المريخ، أو: كرة المريخ.

و- والعقل السادس عقل مبدأه- الإله- فنشأ عنه عقل سابع، وعقل ذاته باعتباره واجباً لغيره فنشأ عنه نفس فلكية، ثم عقل ذاته باعتباره ممكناً فنشأ عنه جرم الشمس، أو: كرة الشمس.

ز- والعقل السابع عقل مبدأه- الإله- فنشأ عنه عقل ثامن، ثم عقل ذاته باعتباره واجباً لغيره فنشأ عنه نفس فلكية، وعقل ذاته باعتباره ممكناً فنشأ عنه كرة الزهرة، أو: جرم الزهرة.

ح- كذلك عقل العقل الثامن مبدأه- الإله- ففاض عنه عقل تاسع، ثم عقل ذاته باعتباره واجباً لغيره فنشأ عنه نفس فلكية، وعقل نفسه باعتباره ممكناً ففاض عنه جرم عطارد أو: كرة عطارد.

ط- ثم عقل العقل التاسع مبدأه- الإله- ففاض عنه عقل عاشر، كذلك عقل ذاته باعتباره واجباً لغيره ففاض عنه نفس فلكية، ثم عقل ذاته باعتباره ممكناً ففاض عنه جرم القمر، أو: كرة القمر.

ي- ثم عقل العاشر مبدأه- الإله - وعقل - كذلك- ذاته، ولكن عند هذا العقل ينتهي الوجود الذي هو فيض عن العقول المفارقة.

وهكذا تنتهي سلسلة المفارقات التي فاضت عن المبدأ الأول، الذي هو الله- سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُزْعَمُ الفلاسفة وأضرابهم.

ونلاحظ هنا أمورًا:

الأول: أن العقول التي فاضت عن الأول- الإله - بزعمهم - عشرة عقول مفارقة، وقد تسمّى الثواني.

الثاني: أن الأجرام، أو: الأفلاك، أو: كرات السماء إنما هي تسعة أفلاك، أو تسع كرات سماوية، تبدأ بـ«الفلك الأقصى، أو الفلك المحيط»، وتنتهي بـ«الفلك القمر».

الثالث: أن الفلاسفة قد أخذوا بنظرية الفلكيين اليونان الذين أدركوا أن الأفلاك السماوية سبعة، تبدأ بـ«زحل» وتنتهي بـ«القمر»، أضافوا إليها ما أسموه: الفلك المحيط، وفلك النجوم الثوابت.

الرابع: أن الفارابي وتابعه ابن سينا وأضرابهم رأوا أن هذه الأفلاك تسير بنظام ثابت لا يلحقه خلل، كذلك اعتقدوا- خطأً وضلالاً- أن هذه الأفلاك عاقلة تدبر أمر نفسها في الشروق والغروب، وأن لها تأثيرًا في حياة الناس، ولما كانوا يعتقدون- خطأً وضلالاً وكفرًا- أن الله- سبحانه- لا يدبرها، ولا يعقل عنها شيئًا من حيث لا يعقل إلا نفسه- كما يزعمون- ومن ثمّ اعتقدوا أن كل فلك، أو جرم من هذه الأجرام فيه عقل يدبره ويصرفه، وحيث إن الأفلاك تسعة، فقد كانت عقولها المدبرة لها تسعة، سوى العقل الأول الذي ليس له فلك فأضحت العقول عشرة، كل عقل يدبر فلكًا سوى العقل العاشر الذي يدبر الأرض وما عليها ومن عليها.

الخامس: يلاحظ أن الفارابي الذي أنشأ هذه النظرية- نظرية الفيض - متأثرًا بالفلسفة اليونانية قد أقام الفيض فيها على اثنين فقط، فالمبدأ الأول فاض عنه عقل أول، ثم إن العقل الأول- عند الفارابي- يعقل أمرين، ويفيض عنه موجودان عن كل أمر موجود، فيعقل مبدأه- الإله- فينشأ عنه عقل، ثم يعقل نفسه باعتباره ممكنًا فينشأ عنه جرم، وهكذا من العقل الأول حتى التاسع، كل واحد يعقل مبدأه الواجب لذاته، ويعقل نفسه الممكن لذاته.

أما ابن سينا فأقام نظريته على ثلاثة أمور يعقلها كل عقل؛ فينشأ عنها ثلاثة موجودات عن كل أمر معقول موجود، أما الثلاثة التي يعقلها كل عقل، فهو يعقل مبدأه- الإله- باعتباره واجبًا لذاته، فينشأ عن العقل نتيجة هذا التعقل عقل، ثم يعقل نفسه باعتبارين؛

باعتباره واجباً لغيره- حيث اقتضى المبدأ الأول وجوده فوجد بسبب ذلك- وعن هذا التعقل تفيض عنه نفس الفلك، ثم يعقل نفسه باعتباره ممكناً لذاته فينشأ عن هذا التعقل جرم الفلك.

وهكذا نرى الفارق بين نظرية الفيض عند الفارابي، ونظرية الفيض عند ابن سينا، النظرية واحدة في هيكلها، إلا أنها عند الفارابي تقوم على أن العقل يفيض عنه: عقل وفلك يدبره ذلك العقل، وذلك مثل: العقل الثاني الذي يدبر الفلك المحيط، وهكذا حتى آخر العقول، فالعقل يتعقل أمرين: مبدأه ونفسه، ويفيض عن ذلك أمران: عقل، وجرم يدبره ذلك العقل.

أما ابن سينا فإن العقل يتعقل- عنده- ثلاثة أمور، وينشأ عن هذا التعقل ثلاثة موجودات، فهو يعقل مبدأه- الإله - ثم يعقل ذاته باعتباره واجباً لغيره، ثم يعقل ذاته- كذلك- لكن باعتباره ممكناً؛ ومن ثمَّ يفيض عن تعقله مبدأه عقل، ثم عن تعقله نفسه باعتباره واجباً نفس فلكية، ويفيض عن تعقله نفسه باعتباره ممكناً جرم، أو كرة أحد الأفلاك.

وهكذا اكتملت نظرية الفيض لدى ابن سينا، وبذلك توقفت عند تصويره إياها، ولم يأت بعده من تعرض لها بتجديد، أو تطوير.

على أنه ينبغي ألا نُغفل نحن التعليق عليها، وتقويمها في ضوء الإسلام، وهذا ما نأمل أن نوفيه- بحوله تعالى- في نهاية الكلام عن ابن سينا عند تقويم فلسفته.



المبحث الثالث

علم الطبيعة



علم الطبيعة، أو: العلم الطبيعي، أو الطبيعة، كلها عناوين تدل على فلسفة ابن سينا حول العالم الطبيعي الذي نعيشه، وهو العالم الأرضي بما يحتوي عليه من الأجسام المادية، وهو علم يبحث في «الأجسام الموجودة بما هي واقعة في التغير، وبما هي موصوفة بأنحاء الحركات والسكنات»^(١)، والمقصود بالتغير: ما يطرأ على الأجسام من حيث الكون والفساد، والزمان والمكان.

والأجسام الطبيعية تقوم على أمور:

١- الهيولى - المادة - وهي ذات حالين: هيولى بالقوة، وذلك قبل أن تحل فيها الصورة، وهيولى بالفعل، وذلك بعد أن تحل فيها الصورة؛ إذ تتحول من مادة غير محسوسة إلى مادة محسوسة، وتشكل حسب نوع الصورة، سواء كانت صورة نباتية، أو حيوانية، أو إنسانية، أو صورة جمادية.

والهيولى تمثل المحل الذي تحل فيه الصورة، فهي محل، والصورة حال، أو هي حامل، والصورة محمول، وابن سينا يمثل الهيولى والصورة بتمثال من نحاس، فالهيولى هي النحاس بالنسبة للتمثال الذي هو الصورة.

٢- الصورة: وهي بمثابة النفس لكنها ليست هي؛ لفروق كثيرة بينهما، لكنها تشبهها في أن المادة لا توجد إلا بها، والصورة تحل في الهيولى التي هي بالقوة فتخرجها من القوة إلى الفعل، وهي التي تشكل الهيولى، حيث تشكل الهيولى حسب الهيئة التي تناسب الصورة. والصورة لا تفارق المادة - ما دامت المادة موجودة - فإذا فارقت الصورة المادة

(١) النجاة، لابن سينا (ص ١٥٨).

خلفتها وحلّت محلها صورة أخرى، وإذا فارقت الصورة المادة وحلت محلها صورة أخرى سميت هذه الحالة «كَوْنًا» وفسادًا حيث تسمى مفارقة الصورة الأولى للمادة «فسادًا» ويسمى حلول الصورة الثانية محلها «كَوْنًا»، وحظ الصورة في الوجود أسمى وأرفع من حظ المادة؛ لأن الصورة هي التي تعطى للمادة قسطها من الوجود، فهي علة وجودها.

٣- الزمان، والزمان هو مقدار حركة الجسم، وحيث إن الأجسام من لوازم وجودها الحركة، فإن الأجسام بالضرورة توجد في زمان، والزمان- إذن- من ضرورات وجود الأجسام؛ ومن ثمّ فلا يوجد جسم خارج الزمان.

٤- المكان، والمكان- كذلك- من لوازم الأجسام، فإن الجسم لا بد له- ضرورة- من مكان يشغله، ويتحرك فيه، وقد عرفنا أن الحركة لازمة للأجسام، ولا بد للجسم من مكان لحركته، فهناك- إذن- تلازم بين الحركة، والزمان، والمكان، وهي جميعها لازمة للأجسام.

٥- الحركة: والحركة- كما ذكرنا آنفًا- ضرورة للجسم، وبالذات للأجسام السماوية، أما الجسم الأرضي، أو الأجسام العنصرية في عالم العناصر فهي بين حركة وسكون، وكل منهما يصدق عليه أنه متحرك، فالمتحرك هو متحرك بالفعل، والساكن متحرك بالقوة، ومعلوم أن ما بالقوة يقابله ما بالفعل، وما بالفعل يقابله ما بالقوة، فالمتحرك بالفعل هو ساكن بالقوة، والمتحرك بالقوة هو ساكن بالفعل، وكذلك الساكن بالفعل هو متحرك بالقوة، والساكن بالقوة هو متحرك بالفعل.

٦- الامتداد، والامتداد هو التحرك بعيدًا عن مركز «النقطة» في أية جهة على استقامة فهذا هو المقصود بالامتداد، والجسم- كي يكون جسمًا- يلزم أن يمتد في ثلاثة اتجاهات متقاطعة على زوايا قائمة، أو كما يقول ابن سينا: «فما من جسم من الأجسام إلا يمكنك أن تفرض فيه امتدادًا أولًا، وامتدادًا ثانيًا مقاطعًا له على زاوية قائمة، وامتدادًا ثالثًا مقاطعًا للامتدادين على زاوية قائمة- أيضًا- فهذا معنى كون الجسم ذا أقطار ثلاثة، وإن كان في نفسه شيئًا واحدًا»^(١).

(١) النجاة، لابن سينا (ص ١٥٩).

وهذا الذي يتكلم عنه ابن سينا هو ما يعرف في وصف الأجسام بالطول والعرض والعمق، ومراده بالأقطار الثلاثة: الأبعاد الثلاثة، وهذا بعض ما اصطاح علماء المادة في تعريفهم الجسم المادي بأنه: «ما كان له وزن وشغل حيزًا من الفراغ»، وحول هذه الأبعاد الثلاثة اختلف جماعة من علماء الكلام القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ في تعريف الجسم، ومن كم جزء يتكون في حده الأدنى، فقال بعضهم: يتكون أصغر جسم من سبعة وعشرين جزءًا، وبذلك العدد يكون في كل بُعد من الأبعاد الثلاثة ثلاثة أجزاء.

القوى الكامنة في الأجسام:

يرى ابن سينا أن الأجسام فيها قوى كامنة تتحرك بها، وتفعل بها أفعالها الملائمة لها، وأن الأجسام لا تتحرك من ذاتها، ولا تسكن من ذاتها، ولا تتشكل من ذاتها، ولكن الأجسام تفعل ذلك بقوى كامنة فيها، وهذه القوى عند الفيلسوف قوى طبيعية لا يخلو منها جسم، وإن كان ثمة تفاوت في حظ كل جسم من هذه القوى، وهذه القوى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: قوى سارية في الأجسام تحفظ عليها كمالاتها من أشكالها ومواقعها الطبيعية وأفعالها وأحوالها، فإذا انحرفت عن مواضعها الطبيعية، وأشكالها وأحوالها - ردتها إليها ومنعتها عن الحالة غير الملائمة، وهي إذ تفعل ذلك تفعله بلا روية، ولا اختيار، ولا قصد، ولكن بتسخير من الأجسام السماوية، وليس شيء من الأجسام الطبيعية بخال من هذه القوى^(١).

النوع الثاني: قوى تفعل في الأجسام أفعالها من تحريك وتسكين، وحفظ نوع وغيرها من الكمالات بتوسط آلات ووجوه مختلفة، فبعضها يفعل ذلك دائمًا من غير اختيار، ولا معرفة، فيكون نفسًا نباتية، أو هذه هي النفس النباتية، ولبعضها القدرة على الفعل وتركه، وإدراك الملائم والمنافي فيكون نفسًا حيوانية، ولبعضها الإحاطة بحقائق الموجودات على سبيل الفكرة والبحث فيكون نفسًا إنسانية، أو: هذه هي النفس الإنسانية^(٢).

(١) النجاة (ص ١٦١-١٦٢).

(٢) المصدر السابق (ص ١٦٢).

النوع الثالث: قوى تفعل في الأجسام الطبيعية ما تفعله النفس الإنسانية، وهي إنما تفعل مثل هذه الأفعال لا بآلات، ولا بأنحاء متفرقة ووجوه مختلفة، بل بإرادة متجهة إلى سنة واحدة لا تتعداها، ولا تحيد عنها، وهذه القوة يطلق عليها ابن سينا اسم: النفس الفلكية^(١).

مراتب الموجودات، وتأثير الأعلى في الأدنى:

الموجودات ليست جميعها على مرتبة واحدة، بل وليست جميعها على مراتب متقاربة، بل إن بينها فروقاً واختلافات في المراتب والدرجات، وهذه المراتب تنقسم أساساً إلى قسمين كبيرين يتمايزان تمايزاً جوهرياً، وهما:

القسم الأول: الموجودات السماوية، أو المفارقة، أو ما فوق فلك القمر.

فهذا القسم أسماها وأعلاها، وهو في حالة فعل دائمًا، ولا يقع به كون، ولا فساد، وهو مؤثر في العالم الآخر الذي هو ما دون فلك القمر، وهذا القسم بينه تفاوت في الرتبة والدرجة، وهو يتوزع على ثلاث مراتب بعضها أعلى وأشرف من بعض وهذه المراتب:

المرتبة الأولى: المبدأ الأول، أو: العلة الأولى، أو: الله - سبحانه -

وهذه المرتبة أسمى وأشرف المراتب بإطلاق، ولا يماثلها، أو يقاربا مرتبة أخرى، وهي بداية الوجود للكل، وعلة الكل، وتأثيرها يشيع في الجميع.

المرتبة الثانية: من العقل الأول، حتى العقل التاسع.

فهذه العقول التسعة لها مرتبة واحدة تشغلها، وهي المرتبة الثانية بعد المبدأ الأول؛ إذ هو وحده الواجب لذاته، أما هذه العقول الصادرة، أو الفائضة عنه ممكنة لذاتها، واجبة بالأول، فهو علتها، وهي معلولة له؛ لذلك هي متدنية عنه، لكنها في نفس الوقت أعلى من المرتبة التي بعدها، حيث إنها ليست مادة، ولا هي متصلة بالمادة.

المرتبة الثالثة: العقل العاشر وحده.

حيث هو من العقول المفارقة، ومن الموجودات الثواني، لكنه دونها جميعاً في الرتبة؛ لأنه متصل بالعالم الأرضي، أو العالم المادي، عالم العناصر والكون والفساد، واتصاله

(١) المصدر السابق (ص ١٦٢)، وانظر: خطاب الفلسفة العربية الإسلامية، لمحمد عبد الرحمن مرحبا (ص ٢٢٢).

بهذا العالم، وعمله فيه التدبير والتصريف يجعل مرتبته دون مراتب العقول السابقة عليه، والأعلى منه، من حيث إنها عقول منزهة عن الاتصال بالمادة، ومنزهة عن الاتصال بعالم الكون والفساد.

القسم الآخر: الموجودات الأرضية، أو الموجودات فيما دون فلك القمر.

والموجودات في هذا القسم هي دون ما في القسم الأول، من حيث إن القسم الأول، وكل ما فيه عارٍ عن المادة بعيد عنها، أما القسم الآخر فهو عالم المادة والعناصر، ثم إن العالم السماوي يؤثر في العالم الأرضي، فالعالم الأرضي إنما هو بمثابة المعلول للعالم السماوي الذي هو علة لما يجري في العالم الأرضي من موجودات ومن أحداث.

والعالم الأرضي يتكون من موجودات هي مراتب على النحو التالي:

المرتبة الأولى: مرتبة الصورة، والصورة هي أعلى موجود في العالم الأرضي، باعتبار أنها هي الفاعلة، وأنها بالنسبة للهيولى هي علة وجودها، فلولا الصورة لما وجدت المادة؛ إذ هي التي تخرجها من حال القوة إلى حال الفعل.

المرتبة الثانية: الجسم المكون من الصورة والهيولى.

وهذا الجسم يأتي في المرتبة الثانية؛ لأنه صورة ركبت، أو حلت في الهيولى، أو المادة، فتكون بذلك الجسم.

المرتبة الثالثة: الهيولى، وهي أخس المراتب؛ لأنها ليست بالفعل دائماً، بل هي في حال العدم، أو القوة، ولا يخرجها إلى الفعل إلا الصورة، وبذلك فهي بالقوة، أو هي معلولة دائماً، ولأنها معدومة في أصلها، ولا توجد إلاً بحلول الصورة بها؛ ولذلك فإنها تشبَّث بالصور حتى لا تنعدم بخروج الصورة منها؛ لذلك تعمل على أن تحل صورة بها إن فارقتها صورة، وهكذا تتعاقب الصور على محل واحد هو الهيولى.

وفي المرتبة الثالثة توجد مراتب خاصة بالأجسام الموجودة فعلاً والمكونة من الهيولى

والصورة، وذلك واضح كما يلي:

المرتبة الأولى: الإنسان، فهو أعلى الموجودات المكونة من الصورة والهيولى.

المرتبة الثانية: الجسم الحيواني، فهو وسط بين الجسم الإنساني والجسم النباتي.

المرتبة الثالثة: الجسم النباتي: وهو أدنى الأجسام الثلاثة.
وسياتي مزيد تفصيل - بحوله تعالى - لهذا عند حديثنا عن النفس وقواها في هذه
المراتب الثلاثة الأخيرة.



المبحث السابع

نظرية النفس عند ابن سينا

قَهْدًا:

اهتم الفلاسفة المتسبون بالنفس اهتمامًا بالغًا، كل على قدر طاقته من جانب، ثم على قدر ما وصل إليه من دراسات السابقين عليه في النفس من جانب آخر، وبالنظر إلى هذا الجانب الأخير نجد اللاحق أكثر حظًا في دراسة النفس من سابقه نتيجة لثراء الدراسات السابقة التي توفرت لللاحق عن طريق السابق، وإذا ما أضفنا إلى هذا ما يتميز به كل فيلسوف من ذكاء، وفهم، وقدرة على سبر النفوس، وملكة طبيعية فطرية في الدقة والتحليل؛ أدركنا أن الفلاسفة ليسوا على مستوى واحد في دراسة النفس، وسبر أغوارها، وكشف خفاياها، والإحاطة بكل جوانبها.

إذا عرفنا هذا؛ أدركنا بسهولة ووضوح أن الفيلسوف أبا علي ابن سينا كان شيخ الفلاسفة الذين درسوا النفس الإنسانية، بل والنفس النباتية والحيوانية- على مذاهب الفلاسفة الذين يجعلون لكل شيء نفسًا- فقد اهتم ابن سينا بدراسة النفس اهتمامًا غير مسبوق إلى حد أنك لا تكاد تجد كتابًا من كتبه إلا وقد أورد فيه أبحاثًا عن النفس، وقد عالج كل ما يتصل بها من قريب، أو من بعيد، وقد اهتم بإقامة الأدلة على وجودها، وخلودها، وبيان طبيعتها، وإحصاء قواها، وقد تأثر الفيلسوف بسابقه فأخذ عن أفلاطون، وأرسطو، والكندي، والفارابي، ولكنه فاقهم جميعًا وبرز عنهم، سواء في الموضوعات التي عالجها من النفس، أو في دقة معالجته، وعمق دراسته.

والنفس الإنسانية- عند ابن سينا- هي الإنسان على الحقيقة، فليس الإنسان هو الهيكل الجسماني الذي يقوم على لحم وشحم وعظم، وإنما الإنسان هو الجوهر الرفيع العاقل الذي يسكن هذا الهيكل ويعمره، ويصرفه ويُدبره، ويضفي عليه القيمة التي تجعل

من الإنسان أسمى الكائنات الحية في هذا الكون، فالجسم بدون النفس كمّ من عناصر مختلفة لا فضل له على أي كمّ آخر من الموجودات الأخرى نباتية، أو حيوانية، لكن النفس هي التي تجعل من الإنسان رأس هذا الوجود.

لذلك ولأن حلول النفس في الجسم هو الحدث الأكبر بالنسبة للجسم، وبالنسبة لصاحبه الذي سيتقمصه؛ لذلك كانت الأجسام تستعد لهذا الحدث الكبير، وذلك بمرورها عبر مراحل متعددة تؤهلها وتعدّها لتكون صالحة لحلول النفس فيها:

«فالأجسام قبل أن تظهر عليها ظواهر النفس يجب أن تمر بمراحل متعددة تهيئها لهذا الحدث الكبير، فالعناصر الأربعة - كما نعلم - إنما تكونت بتأثير العقل الفعّال والقوى الفلكية، وبفعل القوى السارية المغروزة في هذه العناصر، وامتزاجها ببعضها امتزاجاً أولياً تكونت المعادن، ثم امتزجت العناصر على وجه أقرب إلى الاعتدال فحدث عنها بتأثير القوى الفلكية نبات، ثم ازداد اعتدال المزاج في بعض الأجسام فاستعدت لقبول النفس الحيوانية بعد أن استوفت درجة النفس النباتية، وهكذا فكلما زاد الاعتدال في الجسم ازداد قبولاً لقوة نفسانية أخرى ألطف من الأولى»^(١)، وهكذا تترقى الأجسام من مرتبة إلى مرتبة تبعاً لاعتدال المزاج في العناصر المكونة لهذه الأجسام، فالمزاج بين هذه العناصر في حده الأدنى ينتج أجساماً تتقبل النفوس الجمادية، أو نفوس الجمادات والمعادن - على مذهب الفلاسفة في كون الجماد له نفوس - وإذا اعتدل المزاج أكثر أنتج ذلك المزاج أجساماً نباتية تتقبل النفوس النباتية، ويزداد المزاج اعتدالاً فينتج أجساماً تتقبل النفوس الحيوانية، ثم يكون المزاج في أكثر حالات اعتداله حين ينتج أجساماً تتقبل النفوس الإنسانية.



(١) النجاة (ص ٢٥٦ - ٢٥٨)، وانظر: الفلسفة العربية والإسلامية (ص ٢٣١).

المطلب الأول: النفس وأنواعها



بان لنا مما تقدم أن الفلاسفة يعتقدون أن وجود النفس يتعدى عالم الإنسان إلى العوالم الأخرى؛ لذلك فالنفس منها نفس الجمادات، أو نفس جمادية، ثم نفس نباتية، ونفس حيوانية، ونفس إنسانية، هذا في عالمنا- ما دون فلك القمر- ويعتقد الفلاسفة- كذلك- أن الأجسام السماوية من الأجرام والأفلاك لها نفوس، وأنفس الأفلاك والكواكب السماوية أشرف وأسمى من الأنفس في عالمنا نحن؛ ذلكم أن نفوس الأفلاك هي دائماً بالفعل، ولم تكن بالقوة في وقت من الأوقات، ولها قواها الخاصة بها، والتي عنها تتحرك دَوْرِيًّا، وأظهر قواها القوة العاقلة فقط، وليس لها القوة الحاسية، أو المتخيلة؛ إذ هي أسمى وأشرف من أن تكون لها تلك القوى، وقواها العاقلة ليست مماثلة للقوة الناطقة لدى الإنسان، وإن كانت تشاكلها بعض المشاكلة، لكن الفرق بينهما شاسع^(١).

أنواع الأنفس، وتعريف كل نوع:

النفس جنس واحد، لكن هذا الجنس الواحد يقع تحته ثلاثة أنواع من الأنفس:

النوع الأول: النفس النباتية:

وقد ذكرنا آنفاً أن الفلاسفة يرون أن النبات له نفس هي التي تدبّره وتُصرّفه وتمنحه القوى التي يأتي ذكرها فيما بعد، ويرون أن النفس النباتية هي أدنى الأنفس، وأقلها منزلة وسموّاً، وهي تمنح النبات من القوى ما يتناسب مع مستوى الحياة النباتية.

وابن سينا يعرف النفس النباتية بأنها: «كمال أول لجسم طبيعيّ آليّ من جهة ما يتولد ويربو ويغذي، والغذاء جسم من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم الذي يتغذى به، ويزيد فيه بمقدار ما يتحلل، أو أكثر، أو أقل»^(٢).

(١) السياسة المدنية (ص ٥)، وانظر: الفلسفة العربية (ص ١٢٦).

(٢) النجاة (ص ١٥٨).

النوع الثاني: النفس الحيوانية:

والنفس الحيوانية أعلى مرتبة من النفس النباتية، وعلوُّها عن النفس النباتية يتضح بمقارنة القوى النباتية بالقوى الحيوانية، حيث يتضح أن النفس الحيوانية تملك من القوى مثل ما تملك النباتية، ثم تزيد عنها قوى أسمى وأعلى، وستتكمّل - بحوله تعالى - عن هذه القوى في محله من البحث.

وقد عرف ابن سينا النفس الحيوانية بأنها: «كمال أول لجسم طبيعيّ آليّ من جهة ما يدرك الجزئيات، ويتحرك بالإرادة»^(١).

النوع الثالث: النفس الإنسانية:

والنفس الإنسانية هي أعلى الأنفس وأسامها في عالمنا الأرضي، ولا يوجد ما هو أسمى منها سوى النفوس الفلكية، في عالم ما فوق فلك القمر.

وقد عرف ابن سينا النفس الإنسانية بأنها: «كمال أول الجسم طبيعيّ آليّ من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري واستنباط الرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية»^(٢).

وقد عرف الفيلسوف ابن سينا - كما عرف الفلاسفة قبله وبعده - النفس بأنها «كمال أول» أما كونها «كمالاً» فهذا يعود إلى ما بيناه قبل ذلك من أن جميع أفعال النبات والحيوان والإنسان إنما تصدر عن قوى زائدة على ما تقتضيه طبيعة كل منها، وهذه القوى تتناسب في كل من النبات والحيوان والإنسان مع ما تقتضيه طبيعة جسم كل منها، وإنما كانت هذه القوى «كمالاً»؛ لأن هذه الموجودات - نباتاً وحيواناً وإنساناً - إنما تستكمل بها وجودها، وبدونها يكون وجودها ناقصاً، وبها يكتمل؛ لذلك كانت «كمالاً».

وإنما كانت النفس «كمالاً أول»؛ لأن النفس تخرج الجسم من حال القوة إلى حال الفعل، وتؤهله ليكون مستعداً للكمالات الأخرى التي تتبع وجود النفس في الجسم، مثل التغذية والتوالد في النبات، ومثل التحرك بالإرادة نتيجة لإدراك الجزئيات عند الحيوان،

(١) المصدر السابق (ص ١٥٨).

(٢) المصدر السابق (ص ١٥٨).

ومثل الاختيار وإدراك الأمور الكلية بالنسبة للإنسان، فهذه كلها لا تتأتى للأجسام - نباتية وحيوانية وإنسانية - إلا إذا حصلت تلك الأجسام كمالها الأول وهو النفس.

فالنفس - إذن - كمال أول لأجسام طبيعية، ثم تلك القوى هي «كمال ثان» يأتي إلى الأجسام بعد الكمال الأول.



المطلب الثاني: قوى النفس



بيننا أن النفس لها قوى تتبع حلولها في الجسم، وقلنا: إنها هي «الكمال الثاني» للجسم الطبيعي بعد «الكمال الأول» الذي هو النفس حينما تحل فيه، وقوى النفس تختلف باختلاف نوع النفس، فالنفس النباتية أقل قوى من النفس الحيوانية، والنفس الإنسانية هي أعلاها وأشرفها من حيث القوى، كما يلاحظ أن قوى النفس الأدنى متوفرة دائماً للأعلى، فالنفس الحيوانية تحضّل من القوى ابتداء القوى النباتية، ثم تزيد عليها بمقدار تميزها عنها، والنفس الإنسانية يتوفر لها من القوى ما سبق أن توفر للنفوس الأدنى، فلها من القوى: القوى النباتية، والقوى الحيوانية، ثم تزيد على ذلك ما تتميز به عن النوعين السابقين من قوى تخصّصها وحدها، وكما ذكرنا آنفاً: إن النفوس أنواع، ولكل نوع قواه الخاصة به، على النحو التالي:

أولاً: قوى النفس النباتية:

للنفس النباتية قوى تخصّصها، وإن اشتركت الحيوانية والإنسانية في تحصيل تلك القوى إلا أنها عند هذين تختلف عنها عند النباتية، ثم إنها عند النباتية أساس، وعند الآخرين هي فرعية تمهيدية للقوى الأعلى.

وللنفس النباتية قوى ثلاث:

١ - القوة الغذائية، أو: المغذية:

والقوة المغذية يعرفها الفيلسوف بأنها: «القوة التي تحيل جسمًا آخر إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه، فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه»، وهذا يعني: أن الغذاء الذي يأكله النبات وهو من عناصر أخرى، وجسمه مخالف لجسم النبات، لكن القوة المغذية تحيل هذا الغذاء الذي جسمه مختلف إلى مادة تماثل جسم النبات، فيأخذ النبات من هذا الجسم

المماثل له قدرًا يعوض النبات ما فقده أثناء النمو، فالنبات يتغذى على الماء والتراب أساسًا، لكن القوة المغذية تحيل هذا الماء والتراب إلى عناصر مماثلة لخلايا النبات حتى تنضم إلى النبات، وتعوض ما يفقد من جسمه، وهذا معنى كون تلك القوة تحيل الغذاء إلى جسم يشاكل جسم النبات.

٢- القوة النامية، أو: القوة المنمية:

ويعرف ابن سينا تلك القوة بأنها: «قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه، في أقطاره طولًا وعرضًا وعمقًا، متناسبة للقدر الواجب ليلعب به كماله في النشوء»^(١).

٣- القوة المولدة:

وقد عرفها الفيلسوف بأنها: «القوة التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءًا هو شبيه له بالقوة، فتفعل فيه من التخليق والتمزيح ما يصير شبيهًا به بالفعل - أي: أن هذه القوة تأخذ من جسم النبات جزءًا تجعله شبيهًا لأصله»^(٢).

هذه هي القوى النباتية، وهي قوى لا عمل لها سوى تغذية النبات، ثم تنميته، ثم المحافظة على نوعه بتوليد مثله الذي يخلف الأصل بعد فئاته، وهي قوى جميعها طبيعية خالية عن الإدراك أيًا كان نوعه.

ثانيًا: قوى النفس الحيوانية:

وللنفس الحيوانية قوتان أصليتان:

الأولى: قوة محرّكة.

الأخرى: قوة مدركة.

ولكل قوة من هاتين القوتين قوى فرعية تقع تحتها، وتعمل لها، انفصلها فيما يلي:

الأولى: أما القوة المحركة فتقوم على قوتين فرعيتين:

(١) أحوال النفس (ص ١٥٧).

(٢) النجاة (ص ٢٥٨).

١- محرّكة باعثة:

والقوة الباعثة: قوة نزوعية وشوقية، ولها شعبتان، أو وظيفتان أو قوتان:

- أ- قوة شهوانية، وهي قوة تبعث على تقريب الأشياء المتخيلة: ضرورية، أو نافعة طلبًا للذة.
ب- قوة غضبية: تبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارًا، أو مفسدًا، طلبًا للغلبة.

٢- محرّكة فاعلة:

والقوة المحركة الفاعلة: قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات، فتجذب الأوتار والرباطات فتشنجها، أو ترخيها، أو تمدّها طولًا فتيسر وتمكن من الحركة الجسدية^(١).

الثانية: وأما القوة المدركة فتقوم على قوتين فرعيتين:

١- قوة تدرك من خارج، وهي الحواس الخمس: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس، وحاسة اللمس قد تكون جنسًا لأربع قوى متفرعة منبثة في الجلد:

أ- واحدة تكون مبينة للتضاد والذي بين الحار والبارد.

ب- واحدة تكون مبينة للتضاد الذي بين الرطب واليابس.

ج- والثالثة تكون مبينة للتضاد الذي بين الصلب واللين.

د- والرابعة تكون مبينة للتضاد الذي بين الخشن والأملس.

٢- وأما القوة المدركة من باطن؛ فبعضها يدرك صور المحسوسات، وبعضها يدرك معاني المحسوسات، فأما صور المحسوسات فتدركها الحواس أولاً، ثم تؤديها إلى النفس؛ مثل إدراك الشاة لصورة الذئب، على أن الشاة تدرك من الذئب شيئًا آخر هو المعنى الموجب لخوفها إياه، وهروبها منه، وهذا هو إدراك المعنى.

والفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى: أن الصورة هي الشيء الذي تدركه النفس الباطنة والحس الظاهر معًا، لكن الحس الظاهر يدركه أولاً ويؤديه إلى النفس، مثل إدراك الشاة لصورة الذئب؛ فإن نفس الشاة الباطنة تدركها، ويدركها أولاً حسها الظاهر، وأما المعنى فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس الظاهر

(١) النجاة (ص ٥٩).

أولاً، ثم إدراك الشاة المعنى المضاد في الذئب، وهو المعنى الموجب لخوفها إياه، وهروبها منه، من غير أن يكون الحس يدرك ذلك البتة، فالذي يدرك من الذئب أولاً بالحس، ثم القوى الباطنة هو الصورة، والذي تدركه القوى الباطنة دون الحس هو المعنى^(١).

أما القوى المدركة الباطنة الحيوانية فهي خمس:

أ- الحس المشترك، أو: «فِنطَاسِيَا» وهي قوة تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس التي تصل منها إلى الحس المشترك.

ب- المصورة، أو: الخيال والصورة، وهي قوة تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الخمس، وتبقى فيه بعد غيبة المحسوسات.

فالقوة التي بها القبول من المحسوسات- الحس المشترك- غير القوة التي بها الحفظ- المصورة- وعلى سبيل المثال: الماء له قوة قبول النقش، لكن ليس له قوة حفظه، بينما الشمع له قوة قبول النقش، وله قوة قبول حفظه، وعلى مثل ذلك: الحس المشترك يقبل صور المحسوسات، والمصورة تحفظها، فالمصورة هي خزانة الصور، إنها قوة حفظ فقط، لا تدرك، ولا تحكم، ولا تفصل، ولا تتركب، فهذا شأن المخيلة، والمصورة مكانها في آخر التجويف المقدم من الدماغ.

ج- القوة الثالثة هي: المخيلة، وقد تسمى: المتخيلة، وهذه القوة توجد عند الحيوان وتسمى- كما ذكرنا- المخيلة، وتوجد- كذلك- عند الإنسان، وتسمى- إذا وصف بها الإنسان- المفكرة، فهي مخيلة بالإضافة إلى الحيوان، ومفكرة بالإضافة إلى الإنسان.

وهذه القوة من شأنها أن تتركب بعض ما في الخيال مع بعض، أو تفصله عن بعضه، أو تؤلف منه ما ليس موجوداً فتوجد منه صوراً جديدة، ويتم هذا اختياريًا، فهذه القوة تستعرض الصور والمعاني الجزئية المخترنة في المصورة والذاكرة، وهي تفعل هذا وفق قوانين معينة، وهذه القوانين تقوم على: التضاد، والتشابه، والتجاور، وقد يتم ذلك إذا تحققت هذه القوانين في معاني الأشياء، أو في ألفاظها، وقد يتم ذلك دون قانون ملموس

(١) المصدر السابق (ص ٦٠).

سوى الدوافع والمؤثرات النفسية، وهذا التوفيق، أو التلفيق عن طريق التجميع، أو التفريق يتم عن طريق المخيلة عند الحيوان طبيعياً، بمعنى: أن هذه طبيعتها وهذا عملها، وهذه القوة توجد في أول التجويف الأوسط من الدماغ.

د- القوة الرابعة هي: الوهمية: وهذه القوة تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، فالشاة- مثلاً- لا تدرك من الذئب- عن طريق الحس- إلا الشكل واللون والهيئة، أما إدراك كونه ضاراً ينبغي الهرب منه فمعنى جزئي لا يدركه الحس، وإنما يدركه الوهم، وهذا عمل الوهمية، ويتفق الوهم مع العقل في أنهما أداتا إدراك، ولكن يختلف إدراك الوهم عن إدراك العقل في أن إدراك العقل إنما هو إدراك لمعنى كلي مجرد عن لواحق المادة، وأما إدراك الوهم فهو إدراك لمعنى جزئي متعلق بصورة محسوسة، إن العقل يدرك ضرر الذئب، وأما الوهم فيدرك صورة الذئب الضار وهيئته.

أما كيف يدرك الوهم معنى غير محسوس، فذلك بإلهام يفيضه الله عليه بفضل الله ورحمته، بذلك الإلهام الإلهي يدرك الوهم ما يضره وما ينفعه، وقد يحدث عن غير سابقة، أو سالف تجربة، وهذه القوة هي الحاكم الأكبر في الحيوان، وأرقى قوى الإدراك فيه، ومحل القوة الوهمية: نهاية التجويف الأوسط من الدماغ.

هـ- أما القوة الخامسة والأخيرة فهي: الذاكرة، أو: المتذكرة، وقد تسمى: الحافظة. وهذه القوة تحفظ ما تدركه الوهمية من المعاني الموجودة في الجزئيات، كما تحفظ المصورة ما أحس به الحس المشترك من الصور الجزئية المحسوسة، وهي بهذا المعنى: حافظة، لكنها- أيضاً- تستعيد هذه المعاني وتذكرها، وهي بهذا المعنى: ذاكرة. ويرى ابن سينا أن الذكر غير التذكر، فالذكر عمل تلقائي مشترك بين الإنسان والحيوان، وأما التذكر- وهو الاحتيال لاستعادة ما اندرس في النفس واستحضاره- فأمر خاص بالإنسان وحده.

ومركز الذاكرة: التجويف المؤخر من الدماغ، أي: في مؤخرة الدماغ.

ثالثاً: قوئ النفس الإنسانية:

النفس الناطقة هي النفس الإنسانية؛ لأنها خاصة بالإنسان وحده، وهي تقابل النفسية النباتية والحيوانية، والنفس الإنسانية هذه، أو الناطقة تنقسم قواها - ابتداءً - إلى قوتين أساسيتين: الأولى: قوة عالمية، وقد يقال عن هذه القوة: قوة نظرية. الأخرى: قوة عاملة، وقد يقال عنها: قوة عملية.

أما القوة العاملة، أو النظرية فيقول عنها ابن سينا: «أما القوة النظرية فهي قوة من شأنها أن تنطبع بالصور المجردة عن المادة، فإن كانت مجردة بذاتها فذاك، وإن لم تكن؛ فإنها تصيرها مجردة بتجريدتها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء»^(١). ولفهم آراء ابن سينا في هذا؛ لا بد أن نعرض نظريته في القوة والفعل، فالقوة عنده تقال على ثلاثة معانٍ:

١ - القوة التي هي استعداد مطلق:

وقد تسمى: القوة المطلقة، وهذه يراد بها القوة التي لم يخرج منها شيء إلى الفعل، ولا حصل ما به يخرج، وذلك مثل قوة الطفل على الكتابة قبل أن يتعلمها، وتسمى هذه القوة: قوة مطلقة هيولانية، أو: العقل الهيولاني مطلقاً؛ وإنما سميت هذه القوة هيولانية تشبيهاً لها بالهيولى الأولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور، بل هي موضوعة لكل صورة، وهذه القوة موجودة لكل فرد من أفراد النوع؛ ذلك أنه صالح لأية صورة توضع فيها.

٢ - القوة الممكنة:

وهي القوة التي حصلت لها الآلات الضرورية للانتقال من القوة إلى الفعل، فهذه القوة تصبح ممكنة بعد أن كانت استعداداً، وذلك بعد أن حصل فيها عدد من الكمالات والمعقولات الأولى التي يمكن عن طريقها تحصيل المعقولات الثانية^(٢)، بواسطة تلك

(١) النجاة (ص ١٦٥).

(٢) المراد بالمعقولات الأولى: الضروريات التي يقع التصديق بها لكل أحد دون اكتساب، مثل: الكل أعظم من الجزء، أما المعقولات الثواني فهي: ما يتوصل إليها الإنسان بواسطة التفكير والقياس والاستدلال، وهكذا.

الآلات والكمالات التي حصلت لها، وذلك مثل: قوة الصبى - الذي عرف القلم والدواة وأوائل الحروف - على الكتابة، وتسمى في هذه الحالة: قوة ممكنة، وقد تسمى «ملكة» أو: «عقلًا بالملكة».

والمراد بالآلات الضرورية والكمالات البديهية: المبادئ الأولية، مثل: الكل أعظم من الجزء، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية.

٣- القوة الكاملة، أو: الملكة:

وإنما يحصل ذلك إذا عقل المعقولات الثانية، وأصبحت عنده مخزونة، ومتى شاء طالعها فعقلها، وعقل أنه يعقلها، وهذه الحالة تسمى: كمال قوة، أي: عقلًا بالفعل، وهو في هذه الحال يستطيع أن يفعل ما يشاء بلا حاجة إلى اكتساب؛ لأن القدرة على ذلك صارت له ملكة يستعملها متى شاء بلا جهد.

٤- فإذا وصلت القوة العاقلة إلى هذه المرحلة وأصبحت الصورة المجردة حاصلة في العقل بالفعل، فعقلها، وعقل أنه يعقلها بالفعل، سمي في تلك الحال: «عقلًا مستفادًا».

وحاصل هذه المراحل:

أن المرحلة الأولى وهي «القوة المطلقة» تطابق العقل الهولاني- الذي قال به الفارابي- وإنما سمي كذلك لمشابهته الهولوى الأولى التي ليست بذاتها ذات صورة من الصور، ولكنها قابلة لكل الصور، فيكون العقل الهولاني مجرد استعداد لجميع المعقولات.

فإذا ما حصلت فيه المعقولات الأولى التي هي البديهيات بحيث يصبح مستعدًا لأن يعقل الثواني من المعقولات فإنه يصبح «عقلًا بالملكة»، والمعقولات الثواني هي العلوم المكتسبة، وهذه إن كان اكتسابها عن طريق التفكير كان صاحبها من أصحاب الفكر، وإن كان اكتسابها عن غير طريق التفكير كان صاحبها من أصحاب الحدس.

وإذا حصلت الصورة المعقولة للعقل: إلا أنه ليس يطالعها ويرجع إليها بالفعل، بل

كأنها مخزونة عنده، فمتى شاء طالعتها، وعقلها، وعقل أنه يعقلها، سمي ذلك «عقلاً بالفعل»؛ لأنه عقل ويَعقل متى شاء بلا تكلف واكتساب^(١).

ومتى كان للعقل الصور المعقولة يعقلها، ويعلم أنه يعقلها بالفعل سمي: «عقلاً مستفاداً».

فالعقول عند ابن سينا هي: العقل الهولاني، وقد يسميه الفارابي: العقل بالقوة، ثم: العقل بالملكة، ثم: العقل بالفعل، ثم: العقل المستفاد.

ويلاحظ: أن كل عقل من هذه العقول هو بالنسبة إلى ما فوقه: بالقوة، وبالنسبة إلى ما تحته: بالفعل، فالعقل الهولاني هو بالقوة بالنسبة للعقول كلها، أما العقل بالملكة فهو بالفعل بالنسبة للهولاني، وبالقوة بالنسبة للعقل بالفعل، أما العقل بالفعل فهو: بالفعل بالنسبة للهولاني والملكة، ولكنه بالقوة بالنسبة للمستفاد، أما العقل المستفاد؛ فهو بالفعل بالنسبة للعقول كلها، والعقول بأنوعها لا يخرج منها عقل إلى المستوى الأعلى أيًا كان نوعه ومنزلته، إلا بعون وفعل من عقل هو بالفعل دائماً، ولم يكن بالقوة في وقت من الأوقات، وذلك هو العقل الفعال، فالعقل الفعال هو الذي يتولى تغيير العقول وترقيتها من عقل هولاني، إلى عقل بالملكة، إلى عقل بالفعل، إلى عقل مستفاد، كل هذه المراحل يقوم بها العقل الفعال، وبدونه ما كان يمكن أن ينتقل عقل من حال إلى حال.



(١) النجاة (ص ٢٦٩-٢٧١)، وانظر: خطاب الفلسفة العربية الإسلامية (ص ٢٣٤-٢٣٦)، تاريخ الفلسفة العربية (ص ١٩١-١٩٢).

المطلب الثالث: ماهية النفس وطبيعتها



بعد أن بيّن الفيلسوف قوى النفس المتعددة، وعلاقة كل قوة بالأخرى، ويبيّن أن جميع هذه القوى إنما هي هبات من العقل الفعال، بدأ في إثارة موضوعات تتعلق بالنفس على جانب كبير من الأهمية، وهو يثير الموضوع، ثم يضع له التوضيح السهل، والعلاج المتاح المقنع. وفي هذا الإطار بدأ ابن سينا يتساءل عن النفس:

ما ماهيتها؟ ما طبيعتها؟ هل هي جوهر؟ أم هي عرض؟ ثم هل هي قديمة موجودة قبل الجسد؟ أم أنها حادثة مع الجسد؟ وهل يستطيع الجسد أن يحيا بدونها؟ أو هل تستطيع هي أن تحيا بدون الجسد؟ هذه، وهناك تساؤلات كثيرة يجيب عنها الفيلسوف بعد أن يثيرها سواء صرح بها، أو ألمح، فقد ذكر بعض هذه التساؤلات، ثم أجاب عنها، وبعضها لم يصرح بالسؤال لكنك تفهمه من الإجابة.

والفيلسوف يقرر ابتداءً أن النفس جوهر مستقل بنفسه عن البدن، مغاير له، ثم يقيم الدليل على أن النفس جوهر وليست عرضاً، فيقول: إن النفس لو كانت عرضاً للجسم لقام الجسم مستقلاً عنها، ولوجد قبلها، ولظل موجوداً بعدها، ثم يبين بطلان ذلك فيقول: والحال ليس كذلك، بل الأمر على عكس ذلك، فإن الجسد لا يقوم إلا بالنفس؛ لأنها كمال له، ولأن الجسم لا يتعين، ولا يتحدد إلا إذا اتصلت النفس به، وبدونها لا يوجد الجسم، بينما الأمر مع النفس على خلاف ذلك، فإنها تقوم بنفسها، دون حاجة إلى الجسد، ويمكن أن تتقوم وتبقى بدونها، فالجسم يحتاج إليها، بينما هي لا تحتاج إليه.

وحاجة الجسم إلى النفس أمر حقيقي جوهرى، حيث لا يوجد الجسم، ولا يتحدد، ولا يتقوم إلا إذا اتصلت به النفس، فهو يحتاجها في وجوده، ويحتاج إليها في كونها كمالاً أولاً له، بينما النفس لا تحتاجه؛ لأنها تظل هي هي سواء اتصلت بالجسد، أو لم تتصل به، وهي يمكنها أن تحيا بمعزل عنه، قائمة بذاتها دون حاجة إليه، وليس أدل على ذلك من أنها حين تنفصل عنه بعد موته يتغير هو وينتهي أمره إلى التحلل والفاء، أما هي بهذا الانفصال

فتخلص من ارتباطها بهذا العالم المادي، وتصعد إلى العالم العلوي لتحيا حياة كلها بهجة وسعادة إن كانت أعمالها طيبة، أو غير ذلك إن كان عملها سيئاً.

فالنفس - إذن - جوهر قائم بذاته، وليست عرضاً من أعراض الجسم، وهذا الجوهر هو الذي يتصرف في أجزاء البدن، ثم في البدن^(١).

هذا رأي ابن سينا الذي استقر عليه أخيراً، لكن ذلك لم يكن رأي ابن سينا في النفس في جميع مراحل فكره، بل مرت به مرحلة قرر فيها أن النفس جوهر وصورة في آن واحد، فالنفس في ذاتها جوهر قائم بذاته، أما من حيث صلتها بالجسم فهي صورة.

لكن هذا الرأي مرَّ به ابن سينا كمرحلة فكرية حاول فيها الجمع بين رأيي الحكيمين متأثراً بالفارابي، لكنه قد خالف هذا الرأي واستقر عند الرأي الأول القائل بجوهرية النفس.

إن النفس جوهر قائم بذاته، هكذا قرر الفيلسوف، فأَي الجواهر هو؟

إن الجواهر منها جواهر مادية جسمية، ومنها جواهر روحانية بسيطة مجردة، والجواهر المادية التي هي أجسام كثيفة هي جواهر خسيصة، بينما الجواهر البسيطة الروحانية جواهر شريفة، والدليل على أن النفس جوهر روحاني مجرد شريف: إدراكها للمعقولات، والمعاني الكلية المجردة، وهذا ليس من شأن الأجسام.

ومن الأدلة على أن النفس جوهر روحاني مجرد: أن النفس إنما تعقل المعقولات الكلية بذاتها لا بمشاركة الجسم.

إن كل شيء يدرك بمشاركة الجسم، إنما يرد عليه الضعف والكلال بكثرة الاستعمال ومرور الوقت؛ وذلك لضعف الآلة، وتغيرها عن قوتها؛ ولذلك تضعف الباصرة كلما أدمنت النظر إلى الشمس، وكذلك القوة السامعة تضعف إذا تكرر وصول الأصوات القوية إليها.

بينما القوة المتصورة للمعقولات التي هي النفس على عكس ذلك؛ إذ إنها بدلاً من أن تضعف بالمعقولات الشاقة كما يضعف الجسم بالمحسوسات الشاقة، إذا هي تصير على فعلها أقوى وأشدّ مراساً كلما أمعت في ممارسة المعقولات الشاقة^(٢).

(١) الشفاء (١/ ٢٨٥)، والإشارات، لابن سينا (ص ٣٢٥ - ٣٣١).

(٢) خطاب الفلسفة العربية الإسلامية (ص ٢٣٥ - ٢٣٦).

المطلب الرابع: حدوث النفس



يذهب ابن سينا- كما ذهب الفارابي قبله- إلى أن النفس حادثة وليست قديمة، وحدث النفس يكون عند حدوث جسم صالح لها بحيث يكون آلة للنفس ومملكة لها تزاوُل فيها وبها سلطانها، فإذا وجد ذلك الجسم فإن العقول المفارقة- وتحديدًا العقل الفعال- تحدث النفس الجزئية وتلحقها بالبدن المقرر لها.

فالنفس- إذن- حادثة مع البدن، فإذا وجد البدن، أو وجدت العقول المفارقة، أو أحدث العقل الفعال النفس أدخلها بدنها، وأعطاهها قواها وإمكاناتها، ودليل أنها حادثة: أنها لا تتخصص، ولا تتعين إلا بواسطة البدن، كذلك لو وجدت قبل البدن فلا يخلو أن تكون متكررة الذوات بتكثر الأبدان، أو أن تكون نفسًا واحدة لجميع الأبدان، وكلا الاحتمالين باطل محال.

والرأي الذي ذكرناه- وهو حدوث النفس مع البدن- هو الرأي المختار عند ابن سينا، والذي رددته والتزمه في آخر حياته، وفي مؤلفاته.

لكن الذي يشغب على هذا الرأي: أن ابن سينا قد نظم قصيدة هي من عيون الشُّعر العربي يذكر فيها ما يخالف هذا الرأي، ويثبت في هذه القصيدة أن النفس قديمة وجدت قبل البدن، وحين وجد البدن أهبطت إليه قسرًا عنها، فهبطت كارهة ناقمة، ثم لما طالت صحبتها للبدن، وطال مكوثها فيه أنست إليه، وألفته واعتادت على الحياة معه، ولما حان حين الموت، وجاء موعد مفارقتها له كرهت ذلك وبكت على فراقه، وبعده عنها.

وقد اختلف المؤرخون للفيلسوف حول القصيدة، وحول ما وراءها من معان هي مخالفة لما ذهب إليه في مؤلفاته من حدوث النفس مع حدوث البدن، وتفسيرًا لهذا التضارب بين القصيدة وما استقر عليه الفيلسوف ذهب بعض المؤرخين للفلسفة إلى أن القصيدة ليست لابن سينا، وأنها من نظم إنسان آخر، لكنه دسّها على ابن سينا، وزعم أنها

من وضعه، لكن هذا الكلام لا يقنع أحدًا بعد أن أصبحت القصيدة مشهورة النسبة إلى ابن سينا بحيث أصبح أي مجهود يبذل لنفيها عنه هو مجهود فاشل.

لكن الاتجاه الأولى بالاعتبار هو رأي من قال: إن ابن سينا كان في ابتداء أمره يرى قدم النفس، وأنها موجودة قبل البدن، وقد عبّر عن هذا الرأي بقصيدته تلك، ثم تغير مذهبه واستقر أمره على ما نعرفه الآن.



المطلب الخامس: خلود النفس بعد فناء البدن



وكما قرر ابن سينا أن النفس حادثة بحدوث البدن، موافقاً الفارابي في ذلك، فقد وافقه- كذلك- في القول بخلود النفس بعد فناء البدن، وإن لم يضطرب في هذا كما فعل الفارابي حول النفوس الجاهلة، وهل هي فانية أم خالدة معذبة؟ فالفارابي اضطرب في هذا وتردد، ولكن ابن سينا قطع بخلود النفس بعد فناء البدن، وهو يقول: إن النفس تحدث بحدوث البدن، إلا أنها لا تفسد بفساده، فليس يجب من حدوث شيء مع شيء أن يبطل ببطلانه، وإنما يحدث ذلك إذا كانت ذات الشيء قائمة بذلك الشيء وفيه، وقد تحدث أمور عن أمور، وتبطل هذه الأمور، وتبقى تلك إذا كانت ذواتها غير قائمة فيها.



المطلب السادس: أدلة وجود النفس

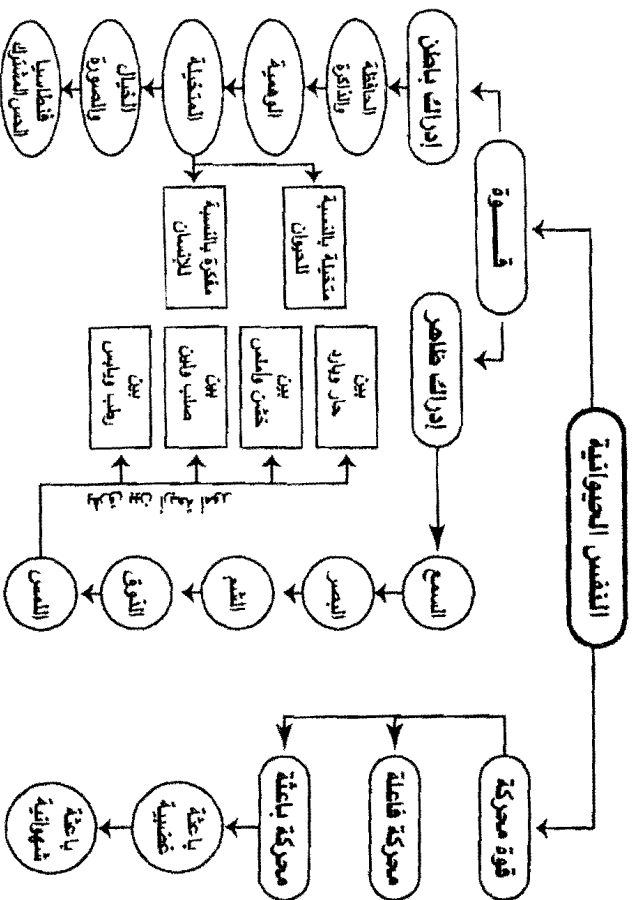


قد كان ينبغي أن يكون الكلام على هذا المطلب قبل الكلام عن أي موضوع آخر عن النفس؛ إذ ينبغي أن يكون إثبات وجود النفس أولاً سابقاً على أي كلام آخر عنها، بل يكون هو أولاً، ثم يتبعه الكلام عن الموضوعات الأخرى المتعلقة بها، كالحديث عن قواها، وحدوثها وخلودها، لكننا آثرنا أن نكون في ذلك متبعين ما سار عليه القوم قبلنا ممن أرخوا لفلسفة ابن سينا.

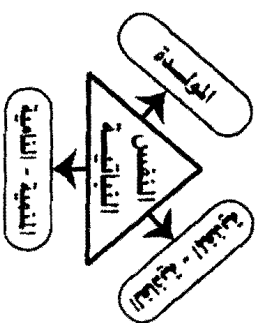
وسوف نلخص ذلك بجدول لقوى النفس المختلفة للموجودات نباتية وحيوانية ثم إنسانية كما هي عند ابن سينا وغيره.



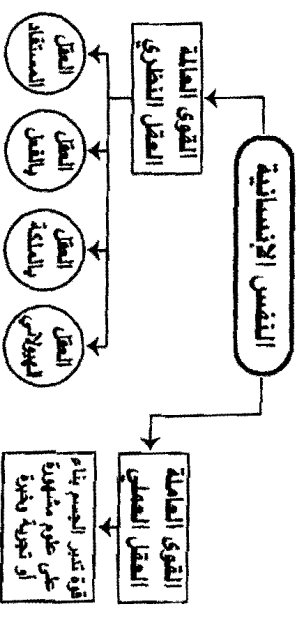
ثانياً: قوتي النفس الحيوانية:



أولاً: قوتي النفس النباتية:



ثالثاً: قوتي النفس الإنسانية:



الفصل الثالث

فلسفة ابن سينا في ميزان الإسلام

تمهيد.

المبحث الأول: عقيدة الفيلسوف في الذات الإلهية.

المبحث الثاني: عقيدة ابن سينا والفلاسفة المنتسبين

للإسلام في النبوة والأنبياء.

نخب



لقد عرضنا فلسفة الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا كما هي مسطرة في كتبه ورسائله، وقد حرصنا على عرضها بأمانة وتجرد؛ حتى يتسنى لنا بعد الانتهاء من عرض آرائه أن نقومها وننقدتها ونبين ما فيها من حق - إن كان - وما فيها من باطل - وهو كائن -.

والكلام في هذا كثير وذو شجون، والآراء في الفيلسوف وقبيله يتضارب ويتناقض، بين معجب بذكائه وآرائه الفلسفية وسعة معارفه وتنوعها، ويصل الأمر بهؤلاء المعجبين حدًّا الافتتان بالرجل، واعتباره مصدر فخر للعرب، ثم - ويا للعجب - مصدر فخر للإسلام الذي نشأ تحت مظلة فيلسوف فحل مثل ابن سينا الذي أجمع مؤرخو الفلسفة على أن يخلعوا عليه لقب «الشيخ الرئيس» بلا منازع له في ذلك اللقب، أو منافس في المكانة التي يدل عليها اللقب.

وإن تعجب؛ فعجب أن يكون افتتان الناس - وبخاصة فئات المثقفين - بهؤلاء الفلاسفة قائمًا على أساس من قوة ذكائهم وسعة اطلاعهم، وشمول معارفهم، وتنوع علومهم، وعلو كعبهم في الكثير من العلوم وتبريزهم في العديد منها حتى سبقوا بذلك عصورهم، وهذه أمور داعية - بغير شك - إلى الإعجاب والإكبار والتقدير، لكن ذلك ليس على إطلاقه؛ فإن الذكاء قد يردي صاحبه، وقد يكون ضرره على قدر قوته، ومثل ذلك يقال في بقية الصفات التي يفتن الناس بهؤلاء الفلاسفة من أجلها، فالعلم لا يفيد صاحبه، واتساع الاطلاع، وتنوع المعرفة قد تهلك صاحبها إن لم يصاحبها إيمانٌ قويٌّ، ودينٌ سويٌّ، ومن المعروف أن العلم سلاح ذو حدين، قد يوجّه إلى الخير، وقد يوجّه إلى الشر، والحاكم هنا والموجّه: هو التزام العالم بالقيم التي يقوم عليها دينه وخلقته، فإذا وجد ذلك الالتزام دينًا وخلقًا كان العلم صالحًا مفيدًا، وكان العالم نافعًا لدينه وأمته والإنسانية، عامرًا للكون بكل ما ومن فيه، أما إذا كان غير ذلك كان العلم ضارًا مفسدًا، أو مهلكًا، وكان العالم نقمة على

دينه وأمته والعالمين، ويأتي الفساد والضرر على قدر علم العالم، وذكائه، وسعة حيلته ودقة فهمه، وبذلك يكون العالم إما مصدر خير جليل، أو ضرر وشر وبيل.

يبين لنا مما تقدّم: أن العلم بلا دين صحيح ضرر وبيل، وشر مستطير، وأن ذكاء الأذكىاء، وعلم العلماء قد يكون نافعاً وقد يكون ضاراً، ومصدرُ الفخر والإعزاز للعالم هو توجيهه علمه الوجهة الصحيحة النافعة، التي تقوم على دين صحيح، وخلق قويم.

والسؤال الآن: هل كان الفيلسوف أبو علي الحسين ابن سينا قد توفر له الأمران؟ وقد صدر في أعماله كلها عن هذين الأمرين جميعاً؟ أعني بالأمرين:

أولاً: الذكاء، وسعة العلم، وتنوع المعارف وشمولها.

ثانياً: الالتزام بدين صحيح، وخلق قويم، وإذا كان ابن سينا مسلم النشأة فهل التزم دين

الله الإسلام، ووقف عند حدوده، والتزم عقيدته وشريعته؟

هذا ما نحاول -مخلصين متجردين- أن نجيب عنه على الصفحات التالية -بحوله تعالى.

لقد ذكرنا عند حديثنا عن تقويم فلسفة الفارابي في ضوء الإسلام^(١) بياناً لحال هؤلاء الفلاسفة، وموقفهم من الإسلام، قلنا هناك عن الفارابي وابن سينا وابن رشد، ومن تابعهم: «إن هناك فرقاً وطوائفَ وأفراداً يعملون ضد الإسلام، ويتدعون في دين الله ما ليس منه، ويفترون عقائدَ وأحكاماً وشرائعَ تعارض، بل تناقض الإسلام، وهؤلاء ليس بينهم وبين الإسلام ترة، ولا عدا، لكنهم اعتنقوا فلسفات يونان، أو غيرهم، واتخذوا ذلك ديناً استبدلوه بالإسلام، ثم انطلقوا في غيهم يأخذون من الإسلام ما يوافق فلسفات يونان، لا لأنه من الإسلام، بل لأنه وافق الفلسفات التي اعتنقوها، هذا بصورة عامة، وبصورة خاصة يتضح هذا في الفارابي ومن تابعه من الفلاسفة -وتحديداً ابن سينا وابن رشد.

أما الفارابي وطائفة الفلاسفة وبخاصة ابن سينا -عدا الكندي- فلم في ذلك شأن يذكر حيث ولدوا مسلمين، فإسلامهم لم يكن عن اختيار منهم، وإنما كانوا مسلمين بمقتضى الميلاد، أما الفلسفة اليونانية -كأساس لأفكارهم- فقد كانت اختيارهم الحقيقي الذي

(١) في الفصل السادس من الباب الثاني من هذا الكتاب.

اختاروه بإرادتهم، ولما لم يكن بإمكانهم أن يعلنوا التمرد على الإسلام؛ فقد حاولوا التوفيق بين فلسفة يونان ودين الله الحق الإسلام، تلك المحاولات التي كانت فاشلة في رءوس أصحابها حتى قبل أن يسطروها في رسائلهم وكتاباتهم، فهي فاشلة كفكرة، وفاشلة كنظام، ثم هي فاشلة - بالضرورة - كواقع، وبالتالي فهي فاشلة فاسدة كفلسفة، أو كموضوع من فلسفة، فالتوفيق بين الدين والفلسفة باطل بكل المقاييس، سوى مقياس الكذب والتدليس.

ولولا أن هؤلاء الفلاسفة الذين نتكلم عنهم يتسبون إلى الإسلام، وينظر الكثيرون إليهم على أنهم مسلمون، وبالتالي فإن الدين الذي يقصدون التوفيق بينه وبين الفلسفة هو الإسلام، نقول: لولا هذا لكننا أجزنا مجهوداتهم في هذا الذي أسموه توفيقاً، حيث إن التوفيق بين أي دين غير الإسلام أمر جائز وأمر محتمل؛ من حيث إن الأديان الأخرى إن كانت وضعية فهي فلسفات وأفكار تحتمل الشيء ونقيضه، ويجوز الأخذ منها والإضافة إليها، بل وتغييرها جملة وتفصيلاً، فهي مجرد أفكار وآراء وكلها فاسدة، فالتوفيق بينها وبين فلسفات هؤلاء لن يحدث فيها شيئاً جديداً، والأمر لن يعدو أن يكون إضافة فساد إلى فاسد، وضم بطلان إلى باطل، وذلك أمر هين لا خطر منه، ولا أسف عليه^(١).

يهمنا من هذا النص الذي أعدنا كتابته هنا: أن ابن سينا هو من الفلاسفة الذين فُتِنوا بالفلسفة اليونانية، بل استبدلوها بدين الله، واختاروا أن يتخذوها ديناً ومنهج حياة، وقد كان ذلك هو اختيارهم الحقيقي - كما ذكرنا آنفاً - لذلك ولَّوا وجوههم تجاه فلسفة يونان، وما يتصل بها، ويطيف حولها، واندفعوا لا يلوون على شيء من دين الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ إِيَّاهُ مَا اتَّصَلَ بِفلسفاتهم وقضاياها من قريب، وهنا يحاولون إخضاع القضايا الدينية لمذاهبهم الفلسفية تحت مسميات عديدة، أشهرها وأوضحها ما اشتهر عندهم بـ «التوفيق بين الدين والفلسفة»، وهو موضوع فصلنا الكلام فيه عند حديثنا عن الفارابي.

ولن نطيل كثيراً، بل نحدد قضايا البحث مع الفيلسوف بأسلوب مباشر وبإيجاز غير مخلٍّ وافٍ ببيان المقصود في المبحث التالي - بحوله تعالى - .

المبحث الأول

عقيدة الفيلسوف في الذات الإلهية



١- يعتقد الفلاسفة المنتسبون جميعاً - عدا الكندي - أن الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى** عما يقولون - لم يخلق العالم، ولم يبدع شيئاً منه على الإطلاق، فضلاً عن أن يدبر، أو يصرف أمراً من أمور هذا العالم، وهذا واضح من عقيدتهم في نظرية الفيض التي اخترعها الفارابي متأثراً ومقتدياً بالفلسفة الأفلاطونية، والأفلوطينية الحديثة، وقد طوّرت منها ونظرت لها وقعدت لمبادئها ابنُ سينا، بحيث أضحت واقعةً معترفاً به لدى جميع المتفلسفة، وقد مرّت بنا تلك النظرية بتفاصيلها، ولا حظنا الاهتمام الكبير عند ابن سينا بها حتى إنه قد طور فيها وغير.

يهمنا هنا: أن هذه النظرية تقوم على عقيدة القائلين بها: أن الله **ﷻ** علة لا تعقل من أمر معلولاتها شيئاً - كما هو موضح في الفقرة التالية: ٢.

٢- يعتقد الفلاسفة أن الله - تعالى الله عما يقولون - لا يعلم شيئاً عن هذا الوجود، ولا أراد شيئاً فيه، بل يعتقدون - وعلى رأسهم ابن سينا - أن الله - تعالى الله عما يعتقدون - لا يتصف بعلم، ولا إرادة، ولا حكمة، ولا إبداع، ولا إتقان.

وقد مرّ بنا تفصيل عقيدتهم في كيفية صدور العالم عن الله **ﷻ**، وأنهم يعتقدون - جازمين - أن هذا العالم صدر، أو فاض عن الله - تعالى - فيضان المعلول عن علته، وأن الله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى** عما يقول الظالمون - لم يعلم عن العالم الذي فاض عنه شيئاً، وهم يعتقدون اعتقاداً جازماً أن الله **ﷻ** لا يعقل إلا ذاته؛ ولذلك عبروا عن عقيدتهم هذه بقولهم: «إن الله عقل، وعقل، ومعقول»، فالله الذي هو عقل وعقل لم يعقل إلا ذاته، ولم يعقل شيئاً عن معلوله الذي صدر عنه وهو العالم؛ لأن العلة لا تعقل معلولها، ولا تعلم عنه شيئاً، ويمثلون ذلك بفيضان الحرارة عن النار، وصدور الضوء والحرارة عن الشمس؛ فإن النار لا تعلم عن الحرارة الصادرة عنها، ولا الشمس تعلم الحرارة والضوء الفائض عنها، وكذلك لا

إرادة، ولا مشيئة للنار والشمس في صدور معلوليهما عنهما، فكذلك صدور العالم عن الله - تعالى الله - عند الفلاسفة .

٣- يعتقد ابن سينا والفلاسفة أن الله - تعالى - لم يخلق، ولم يرزق، وأنه لا يحيى، ولا يميت، ولا يفقر، ولا يغني، وذلك واضح من كونه - سبحانه - لا يعلم شيئاً عن هذا الوجود جميعه، وإذا ما سألنا عن الذي يتولى ذلك، جاءت عقيدة الفلاسفة الذين يقررون - باعتقاد جازم - أن الذي يتولى ذلك إنما هو «العقل العاشر»، والذي يسمونه «العقل الفعّال»، هذا العقل عند الفلاسفة - وتحديدًا عند ابن سينا - هو الذي يتولى تدبير وتصريف الوجود الأرضي، فهذا العقل هو الذي يحيى ويميت، وهو الذي يوجد ويفني، وهو الذي يفقر ويغني، وهو الذي يمرض ويشفي، ثم هو - العقل الفعّال - الذي يرسل الرسل، وينزل الكتب، إلى آخر ما يسنده المؤمنون لله رب العالمين - جل جلاله - فإن ابن سينا والفلاسفة يسندونه لما أسموه: العقل الفعال .

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا: ما حكم الإسلام في هؤلاء الذين يعتقدون ذلك؟ وهل أمثال هؤلاء تجمعهم بالإسلام جامعة ولو كخيطة العنكبوت؟^(١) .



(١) لتفصيل أكثر ارجع إلى: الفصل السادس من الباب الثاني.

المبحث الثاني

عقيدة ابن سينا والفلاسفة المنتسبين في النبوة والأنبياء واليوم الآخر

أولاً: عقيدة ابن سينا في النبوة والأنبياء:

١- تقدم الحديث عن عقيدة الفلاسفة المنتسبين للإسلام، ورأسهم ابن سينا في النبوة والأنبياء.

وبينا أن ابن سينا والفارابي وأمثالهم يعتقدون أن النبوة أمرٌ كسببيٌّ اجتهادي، وليس أمراً وهيباً اصطفاً من عند الله - سبحانه -.

وهذا أصل خطير تنبني عليه عقائد خطيرة، كما تنهدم على أساس منه عقائد هامة من دين الله - سبحانه - فالمعلوم من دين الله - ضرورة - أن النبوة اصطفاء من الله ﷻ، وأنه لا شأن لأحد من خلق الله - تعالى - بها اختياراً واصطفاءً. فاختيار الرسل والأنبياء واصطفائهم إنما هو شأن الله - تعالى - وحده، وليس من سبيل أمام أحد أن يجعل من نفسه نبياً، أو رسولاً، لا هو، ولا غيره. وعلى هذا مضت عقيدة اليهود، وعقيدة النصارى، وعلى هذا مضت عقيدة المسلمين، ولقد ورد في القرآن المجيد ما يوضح هذا ويؤكد، يقول تعالى:

﴿ اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴾ [الحج: ٧٥].

وقال - سبحانه -:

﴿ قَالَ يَمْسُحُ بِي إِني اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي وَبِكَلِمِي فَخُذْ مَا آتَيْنَاكَ وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ ﴾ [الأعراف: ١٤٤].

وقال - تبارك وتعالى -:

﴿ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ ؕ اللَّهُ خَبِيرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [المائدة: ٥٤].

٢- ينبني على ذلك أن الفلاسفة - ومنهم ابن سينا - لا يؤمنون بعقيدة «ختم النبوة»

التي هي من المعلوم بالضرورة من ديننا، وهي أساس عقدي في دين الإسلام، ولأنها كذلك فإن منكرها- بل ومن يشغب عليها، أو يشكك فيها- يفسق عن الملة الإسلامية جملة وتفصيلاً، فإن هذه العقيدة- ختم النبوة بنبوته وختم الأنبياء به صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثابتة بالكتاب والسنة والإجماع- وكما بينا- معلومة من دين الإسلام ضرورة، فهي من ضرورات الدين التي لا ينكرها إلا مرتدٌ شقي، وكافرٌ عصي، يقول الله ﷻ:

﴿ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ﴾ [الأحزاب: ٤٠].
ويقول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «... وَخُتِمَ بِبِي النَّبِيُّونَ»^(١).

ويبقى- كذلك- السؤال: ما حكم من يكفر بالقطعي من الكتاب، والصحيح من السنة، وإجماع الأمة، وينكر المعلوم بالضرورة من دين الله الإسلام؟

٣- إن ابن سينا- ومن معه من الفلاسفة المنتسبين- يفضلون الفيلسوف على النبي، ويرفعون أنفسهم فوق الأنبياء؛ ومن ثم فابن سينا أفضل من محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وكذلك جميع الفلاسفة بمن فيهم فلاسفة يونان- أفلاطون وأرسطو- حيث لا يفرق ابن سينا بين الفلاسفة أيًا كانت جنسياتهم- أفضل من جميع الأنبياء، وقد نصَّ الفلاسفة- ومنهم: ابن سينا- على أفضلية الفلاسفة على الأنبياء في أمور كثيرة، أهمها:

أ- أن النبي يتلقى العلوم والمعارف عن العقل الفعَّال بواسطة «المتخيلة»، وهي قوة للنفس لا تقبل الحقائق على ما هي عليه، بل تلتقاها عن طريق التمثيل والتخييل؛ ومن ثمَّ فإن النبي لا يعرف الحقيقة كما هي، بل يعرف ما يشابهها ويحاكيها من الأمور الحسية.
أما الفيلسوف- عندهم- فهو يتلقى الحقائق والمعارف عن العقل الفعال بواسطة العقل المنفعل الذي يتلقى الحقائق سافرة واضحة.

ب- أن النبي مرسل من العقل الفعال إلى العامة والغوغاء؛ ولذلك يعطيه العقل الفعال الحقائق على هيئة تمثيل ومحاكاة للمحسوس الذي يتمشى مع أفهام هؤلاء الغاغة والدهماء.
أما الفيلسوف فهو مرسل من العقل الفعال إلى الخاصة من العلماء الأذكياء المثقفين،

(١) أخرجه مسلم (٥٢٣).

ذوي الفطر الراقية؛ وَمِنْ ثَمَّ فَهَمَّ يَنْقَلِبُونَ إِلَيْهِمُ الْحَقَائِقُ وَاضِحَةٌ جَلِيَّةٌ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ. ومن هنا كان العوام الغوغاء كالمرضى، أما الفلاسفة فهم أطباء الأصحاء، وقد كان الفلاسفة دائماً يحتقرون العامة والغوغاء من الناس، ويرونهم أقرب إلى العجماوات منهم إلى الإنسان الذكي، وكان طبعياً أن تنسحب هذه النظرة في التفرقة إلى الأنبياء الذين يرسلون إلى العوام، وكان طبعياً أن يرى الفلاسفة أن الفرق بين النبي والفيلسوف مثل الفرق بين من أرسل إليه كل منهم.

٤- أن ابن سينا والفلاسفة قد فتحوا باب النبوة والرسالة على سعته أمام كل إنسان، ما دام قائماً بالرياضات، وسعة الاطلاع، والاشتغال بتزكية نفسه، ومثل هذا الإنسان يستطيع أن يجعل من نفسه نبياً دون حاجة إلى اصطفاء من الله - تعالى -.

وينبغي أن نختم بالسؤال نفسه: ما حكم الإسلام فيمن يعتقد هذه العقائد، ويدعو

إليها؟

ثانياً : عقيدة ابن سينا في اليوم الآخر وما يقع فيه :

يعتقد ابن سينا في الحساب على الأعمال لكل الناس بعد الحياة الدنيا، وكذلك هي عقيدة إخوانه الفلاسفة، لكن هؤلاء لهم شأن عجيب، بل لهم مخاريق غريبة عن دين الله - سبحانه - . وينبغي هنا أن نذكر أن عقيدتنا تقوم على أن هذه الدنيا تنتهي، وينخرم نظامها، ويأتي على أنقاضها اليوم الآخر، حيث تقوم الساعة، ويبعث الناس - أجساداً وأنفساً - ويحشرون، ثم يحاسبون على أعمالهم، ثم يذهب أصحاب الجنة إلى الجنة، وأصحاب النار إلى النار، والجزاء واقع على الأنفس والأجساد معاً، ليس خاصاً بالأجساد فقط، ولا بالنفوس فقط، وإنما بالاثنين جميعاً، وحتى قيام الساعة، فإن الذين يموتون من الناس يظلون في قبورهم في حياة يسميها العلماء «حياة البرزخ» ينتظرون قيام الساعة ليُثشروا، ثم يُحشروا.

هذه عقيدتنا؛ فما عقيدة ابن سينا والفلاسفة؟

قلنا: إن ابن سينا والفلاسفة لهم مخاريق عجيبة، وعقائد غريبة تعارض ما جاء به الإسلام، بل وتناقضه في كل شيء، وفي اليوم الآخر والحساب كذلك، وحقيقة عقيدتهم في اليوم الآخر كما يلي:

- ١- أن هذه الدنيا باقية لا نهاية لها، لا تفتنى، ولا تتبدل، ولا يطرأ عليها تغيير إلى ما لا نهاية، وأنها كما هي أزلية- في عقيدتهم- هي كذلك أبدية.
- ٢- أن الناس محاسبون على أعمالهم ومجزيون عليها.
- ٣- بدهي أن حساب الناس وجزاءهم إنما هو في هذه الحياة الدنيا، ما دامت لا تفتنى، بل تبقى إلى لا نهاية، وأن الحساب يبدأ بعد وفاة الإنسان مباشرة، وأن جزاءه يظل إلى لا نهاية.
- ٤- أن الذي يقع عليه الحساب هو النفس فقط، وأما الجسم فيفتنى ويبلى، وينتهي أمره، ولا يُبعث من جديد، بل يتحول بعد الموت إلى تراب وعناصر أخرى، فينضم التراب إلى التراب، ويعود كل عنصر إلى مثيله وتتحد العناصر ببعضها.
- ٥- أن ثواب كل نفس وعقابها إنما يتمثل في قرب هذه النفس من المبدأ الأول- الله- تعالى عما يعتقدون- أو بعدها عنه، فالنفوس السعيدة ثوابها التلذذ بالقرب منه، والنفوس التعيسة الشقية عقابها في إبعادها عنه، والقرب ليس على مستوى واحد، وكذلك البعد، فالنفوس السعيدة تتلذذ بالقرب من مبدئها، ويكون قربها منه على قدر صلاحها في حياتها، قبل أن تفارق الجسد، وكذلك يكون بُعد النفوس عن مبدئها عقوبة لها، ويكون بُعدها على قدر عصيانها وفسادها وهي مقارنة للجسد.
- ٦- واضح من هذا أن ابن سينا- وكذلك الفلاسفة المنتسبون- لا يؤمنون باليوم الآخر، ولا بشيء مما فيه.

وموقف ابن سينا الذي يهمننا بيانه من اليوم الآخر:

- أ- أنه لا يؤمن بالقيامة، ولا بالساعة على ما جاء في الوحيين الشريفين، وبدهي أنه لا يؤمن بما جاء في الشرع الشريف من علامات لقيام الساعة، منها: العلامات الصغرى، ومنها الكبرى.
- ب- أنه لا يؤمن بانتهاه هذه الدنيا، بل هي عنده لا نهاية لها، كما هي لا تتغير، ولا يفسد نظامها، ولا تنتهي، ويأتي غيرها بعدها، فهو لا يؤمن بقول الله- تعالى-:
- ﴿ يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ﴾ [المائدة: ٥٤].

- ج- يدخل في إطار ذلك- دخولاً أولياً- أنه لا يؤمن بالنشر- نشر الأجساد يوم القيامة-- كما ورد في الوحيين الشريفين، ولا يؤمن بالحشر- حشر الناس جميعاً في المحشر

لفصل القضاء.

ومن ثم لا يؤمن بإحياء الله الأجساد بعد موتها، فهو- إذن- مع ذلك المشرك الذي فتت قطعة من العظام الهشة، فإنَّ أَبِي بِنَ خَلْفِ الْجَمْحِيِّ جَاءَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِعَظْمٍ حَائِلٍ فَفَتَهُ بَيْنَ يَدَيْهِ، وَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ يَبْعَثُ اللَّهُ هَذَا بَعْدَ مَا أَرَمَ؟ فَقَالَ: نَعَمْ يَبْعَثُ اللَّهُ هَذَا وَيُمِيتُكَ ثُمَّ يُحْيِيكَ ثُمَّ يُدْخِلُكَ نَارَ جَهَنَّمَ. فَتَزَلَّتْ هَذِهِ الْآيَةُ:

﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ، قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعُظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾﴾ [يس: ٧٨-٧٩] (١).

ولا يؤمن بقول الله ﷻ- عن حال الكافرين حين يبعثهم الله للحساب يوم القيامة:-

﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ ﴿٥١﴾ قَالُوا يَا بَنِي آدَمَ مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ ﴿٥٢﴾ إِنْ كُنْتُمْ إِلَّا صَيِّحَةٌ وَجُدَّةٌ فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ ﴿٥٣﴾ فَالْيَوْمَ لَا تُظَلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٥٤﴾﴾ [يس: ٥١-٥٤].

د- بدهي- كذلك- أن ابن سينا ومن معه لا يؤمنون لا بالجنة، ولا بالنار، ولا بدار النعيم، ولا بدار الجحيم، ولا بالصفات التي وصف الله تعالى بها هاتين الدارين في وحيه الشريفين: الكتاب، والسنة.

وابن سينا- كذلك- لا يؤمن بصراط يمر عليه الناس حسب أحوال ذكرها الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الصحيح (٢)، ولا يؤمن بالشفاعة بأنواعها، ولا بالشفاعة العظمى، التي هي من خصائص نبينا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وبالجملة: فإن الرجل لا يؤمن باليوم الآخر، أو هو يكفر بذلك اليوم بجملة ما فيه، وكلُّ ما فيه ثابت بالكتاب والسنة، أو بالسنة والإجماع.

وإن تعجب، فعجب أن تكفر الأمة من ينكر بعض ذلك، فالأمة تكفر من ينكر البعث بالأجساد، وتكفر من ينكر يوم الحشر الأعظم، وتكفر من ينكر شيئاً من صفات الجنة، أو

(١) أخرجه الواحدي في أسباب النزول (٧٢١) من حديث أبي مالك.

(٢) أخرجه البخاري (٧٤٣٩)، ومسلم (١٨٣) من حديث أبي سعيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

النار التي ورد ذكرها في الكتاب والسنة، أو في السنة الصحيحة وحدها، ثم يأتي من يتهاون في أمر هؤلاء فلا ينكر عليهم شيئاً من كفرياتهم بالوارد قطعياً من الكتاب والسنة والإجماع، وإن تكلم متكلم في هذا، ثاروا وذكروا ذكاء ابن سينا، والمعارف والبراعة، وسعة الاطلاع له ولإخوانه الفلاسفة، ثم ذكروا أن هؤلاء هم محل فخر وإعزاز الأمة في مواجهة الأمم الأخرى... إلى آخر هذه الأمور التي لا تحل حلالاً، ولا تحرم حراماً، ولا تقدم متأخراً، ولا تؤخر متقدماً في دين الله - سبحانه - وإلا فما قيمة الذكاء في ميزان الإيمان والكفر؟ وهل كان الكفار جميعاً حمقى، أو أغبياء؟ إنهم في الجملة أذكىء، وقد يكون ذكأؤهم هو الذي أوقع بهم، وقد يكون علمهم ومعارفهم هي التي أغرتهم بالتعالي على الحق، والخوض في الباطل، ويظل الأمر يدفع بهم، والشيطان يغيرهم، وإمكاناتهم المادية والمعنوية تغويهم حتى يلقوا الله على شر ما يلقاه عليه عبد من عباده.

٧- في كل ما ذكرنا يشارك الفلاسفة ابن سينا، غير أن ابن سينا يتميز عنهم في هذا المجال بأمرين عظيمين، هما:

أ- أن ابن سينا له رسالة في «المعاد» تشتمل على ضلالاته جميعها في المعاد الروحاني، وإنكار القيامة، واليوم الآخر، والمعاد الجسماني، ليس هذا فحسب، بل ويذكر ما يحسبه أدلة على صدق ما ذهب إليه، وهذه الرسالة عنوان لها ابن سينا: «رسالة أضحية في المعاد»، وابن سينا بهذه الرسالة أضحي هو المنظر لهذه العقيدة الكافرة، والمقعد لها، والمدافع عنها.

ب- أن ابن سينا قد صرح في كلامه عن «سيرة حياته» بما يفيد استهتاره بأحكام الدين الإسلامي وشعائره، وقد نبهنا هناك^(١) على هذين الأمرين، وأشرنا إلى ثالث، من ذلك: أنه روى في سيرته - بلسانه وقلمه - أنه كان يسهر للقراءة والكتابة، وأنه كان يستعين على مقاومة النوم بِشُرْب قَدَح، أو قَدَحِين من الشراب، يقول ابن سينا: «وكنت أرجع بالليل وأضع السراج بين يديّ وأشتغل بالقراءة والكتابة، فمهما غلبني النوم، أو شعرت بضعف

(١) الفصل الأول من الباب الثالث من الكتاب.

عدلت إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إليَّ قوتي فأرجع إلى القراءة والكتابة»^(١)، وذلك أمر عجيب يصدر عن رجل المفروض فيه أنه مسلم الدين - ولو أمام الناس - فإن يذكر ذلك بهذا الوضوح، وأن يعلن ذلك على الملأ ويجهر به دون تورع، أو حياء، فذلك عمل يدل على استهتار بالدين، واستهزاء بشرائعه وأحكامه، ثم التجرؤ على حدود الله - تعالى - ثم الولوغ في حرمان الله ﷻ.

ومن ذلك - أيضًا -: ما رواه عنه تلميذه «أبو عبيد الجوزجاني» الذي أذن له أستاذه ابن سينا في أن يكمل كتابة سيرته، فأكملها التلميذ أبو عبيد الجوزجاني، يروي أبو عبيد الجوزجاني عن سيده وأستاذه ابن سينا، فيقول: «وكان يجتمع كل ليلة في داره طلبة العلم للدراسة، فإذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم، وعُيِّنَ مجلس الشراب بآلاته...»^(٢).

ومن ذلك - أيضًا - قول ابن سينا عن نفسه: «وكلما كنت أتحرِّر في مسألة وعجزت عن حلها؛ ترددت إلى الجامع وابتهلت إلى مبدع الكل حتى فتح لي المنغلق، وتيسر المتعسر»^(٣). وهذا النص عجيب يدل على أن الرجل ما كان يذهب إلى المسجد إلا حين يحزبه أمر، أو يعجز عن فهم مسألة، بينما المسلم بمقتضى إسلامه يلتزم بيت الله دائماً، وفي الصلوات الخمس، لكن الشيخ الرئيس ابن سينا يحكي - أو يحكي عنه صاحبه وتلميذه - أن صلته بالمسجد كانت مرتبطة بعجزه عن فهم بعض المسائل، وكأن الصلاة ما فرضت عماداً للدين ورأساً للعبادات، بل جعلت ليأتيها من يطلب فهم مسألة عجز عن فهمها.

من ذلك - أيضًا -: ما حكاه عن نفسه من عجزه عن فهم أحد كتب أرسطو المعنون: (ما بعد الطبيعة)، وأنه في محاولة فهمه قرأه أكثر من أربعين مرة، «حتى صار لي محفوظاً، ولم أفهم ما فيه، حتى أيست من نفسي وقلت: هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه...»^(٤)، وقد

(١) أخبار الحكماء (ص ٣٠٥).

(٢) أخبار الحكماء (ص ٣٠٨).

(٣) أخبار الحكماء (٣٠٥).

(٤) الفصل الأول من الباب الثالث من الكتاب (ص ٧).

عجبتُ لذلك، وليس من شك في أن القارئ الكريم سيشاركني هذا العجب من حرص الرجل على فهم كتاب لأرسطو اليوناني الوثني، حتى وصل به حرصه هذا أن يقرأ ذلك الكتاب أكثر من أربعين مرة.

والسؤال عن هذه الجزئية: ترى كم قرأ الرجل كتاب الله القرآن المجيد؟ وهل كان الرجل حريصًا على فهم الكتاب الكريم حرصه على فهم كتاب لأرسطو؟ وهل وصل حرصه على فهم كتاب الله القرآن أن يقرأ القرآن أكثر من أربعين مرة؟ وهل حزن الرجل على عدم فهم شيء من كتاب الله - تعالى - حزنه على عدم فهم كتاب أرسطو؟

وفي ختام هذه الأسطر التقويمية لفكر أشهر الفلاسفة المنتسبين؛ ينبغي أن نبين أمرًا غاية في الأهمية والخطر؛ ذلك أننا لا نحاكم هنا مفكرًا، لكننا نحاكم ونقوم فكريًا، أما المفكر فقد أفضى إلى ما قدم، ولا ندرى بماذا ختم الله - تعالى - له، ونأمل أن يكون قد رجع عن هذه الأفكار التي نقومها، وأما الفكر نفسه فهو ما قومناه ونقدناه، فإن كان صاحبه قد رجع عنه فهذا فضل الله، وإن كان قد لقي الله عليه فأمره موكول إلى الله - سبحانه - والله وحده أعلى وأعلم.



محتويات الكتاب

| | |
|-----|---|
| ٥ | تمهيد |
| ١٠ | نشأة الفلسفة الإسلامية |
| | الباب الأول: فيلسوف العرب الكندي |
| ٢١ | الفصل الأول: حياة الكندي وسيرته |
| ٢٣ | المبحث الأول: اسمه، ونسبه، وسيرته |
| ٢٥ | المبحث الثاني: مولده ووفاته |
| ٢٧ | الفصل الثاني: مؤلفات الكندي |
| ٣٥ | الفصل الثالث: فلسفة الكندي |
| ٣٧ | المبحث الأول: تعريف الفلسفة عند الكندي |
| ٤٠ | المبحث الثاني: آراء الكندي الفلسفية |
| ٤٠ | تمهيد |
| ٧٩ | الفصل الرابع: نظرية النفس عند الكندي |
| ٨١ | تمهيد |
| ٨٢ | المبحث الأول: تعريف النفس |
| ٨٤ | المبحث الثاني: صفات النفس |
| ٨٦ | المبحث الثالث: قوى النفس |
| ١٠١ | الفصل الخامس: حكم عام على فلسفة الكندي |

الباب الثاني: المعلم الثاني الفارابي

| | |
|-----|--|
| ١٠٩ | الفصل الأول: حياة الفارابي وسيرته |
| ١١١ | المبحث الأول: اسمه، وموطنه، ومولده، ووفاته |
| ١١١ | المطلب الأول: اسمه وموطنه ومولده |
| ١١٥ | المطلب الثاني: وفاته |
| ١١٨ | المبحث الثاني: شخصية الفارابي |
| ١٢٤ | المبحث الثالث: مؤلفات الفارابي |
| ١٣١ | الفصل الثاني: فلسفة الفارابي |
| ١٣٣ | المبحث الأول: تمهيد إلى فلسفة الفارابي |
| ١٣٨ | المبحث الثاني: وحدة الحقيقة - التوفيق بين الدين والفلسفة - نظرية المعرفة |
| ١٣٨ | أولاً: وحدة الحقيقة |
| ١٣٨ | ثانياً: التوفيق بين الدين والفلسفة |
| ١٤٢ | ثالثاً: نظرية المعرفة |
| ١٤٩ | الفصل الثالث: ما بعد الطبيعة |
| ١٥١ | المبحث الأول: الوجود الإلهي |
| ١٥٥ | المبحث الثاني: الواجب والممكن - البرهان على وجود الله |
| ١٥٥ | المطلب الأول: الواجب والممكن |
| ١٥٩ | المطلب الثاني: البرهان على وجود الله |
| ١٦٥ | الفصل الرابع: نظرية العالم عند الفارابي |
| ١٦٧ | المبحث الأول: العالم العلوي |
| ١٦٧ | المطلب الأول: المفارقات |
| ١٧٠ | المطلب الثاني: نظرية الفيض |
| ١٧٢ | المطلب الثالث: كيفية الفيض |
| ١٧٧ | المبحث الثاني: الوجود ومراتبه |

| | |
|-----|---|
| ١٧٧ | المطلب الأول: الوجود القديم والوجود الحادث |
| ١٨٣ | المطلب الثاني: الوجود الأرضي (ما تحت فلك القمر) |
| ١٨٧ | المطلب الثالث: مراتب الوجود |
| ١٩١ | المطلب الرابع: جذور هذه الأفكار والمعتقدات |
| ١٩٥ | الفصل الخامس: نظرية النفس عند الفارابي |
| ١٩٧ | المبحث الأول: النفس وقواها |
| ١٩٧ | المطلب الأول: قوى النفس |
| ٢٠٥ | المطلب الثاني: وحدة النفس |
| ٢٠٦ | المطلب الثالث: حدوث النفس وخلودها |
| ٢١٠ | المبحث الثاني: نظرية العقل عند الفارابي |
| ٢١٩ | الفصل السادس: موقف الفارابي من النبوة |
| ٢٢١ | المبحث الأول: أشهر الحركات الإلحادية في القرن الثالث الهجري |
| ٢٢٤ | المبحث الثاني: النبوة عند الفارابي |
| ٢٣٢ | المبحث الثالث: النبي والفيلسوف لدى الفارابي |
| ٢٣٥ | الفصل السابع: فلسفة الفارابي في ميزان الإسلام |

الباب الثالث: الشيخ الرئيس ابن سينا

| | |
|-----|---|
| ٢٦١ | الفصل الأول: حياة ابن سينا وسيرته |
| ٢٦٣ | تمهيد |
| ٢٦٥ | المبحث الأول: مولده ووفاته |
| ٢٧٨ | المبحث الثاني: مؤلفات ابن سينا |
| ٢٨٥ | الفصل الثاني: فلسفة ابن سينا |
| ٢٨٧ | المبحث الأول: تقسيم الفلسفة عند ابن سينا |
| ٢٩٠ | المبحث الثاني: نظرية المعرفة عند ابن سينا |

| | |
|-----|---|
| ٢٩٦ | المبحث الثالث: الواجب والممكن |
| ٢٩٩ | المبحث الرابع: إثبات وجود الله <i>سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى</i> |
| ٣٠٤ | المبحث الخامس: نظرية الفيض |
| ٣١٠ | المبحث السادس: علم الطبيعة |
| ٣١٦ | المبحث السابع: نظرية النفس عند ابن سينا |
| ٣١٦ | تمهيد |
| ٣١٨ | المطلب الأول: النفس وأنواعها |
| ٣٢١ | المطلب الثاني: قوى النفس |
| ٣٢٩ | المطلب الثالث: ماهية النفس وطبيعتها |
| ٣٣١ | المطلب الرابع: حدوث النفس |
| ٣٣٣ | المطلب الخامس: خلود النفس بعد فناء البدن |
| ٣٣٤ | المطلب السادس: أدلة وجود النفس |
| ٣٣٧ | الفصل الثالث: فلسفة ابن سينا في ميزان الإسلام |
| ٣٣٩ | تمهيد |
| ٣٤٢ | المبحث الأول: عقيدة الفيلسوف في الذات الإلهية |
| | المبحث الثاني: عقيدة ابن سينا والفلاسفة المنتسبين للإسلام في النبوة |
| ٣٤٤ | والأنبياء واليوم الآخر |
| ٣٥٣ | محتويات الكتاب |

رَفْعُ

عبد الرحمن النجدي

أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

www.moswarat.com

رَفَعُ

عبد الرحمن النخعي
أسكنه الفردوس
www.moswarat.com



لم يكن لدى العرب قبل الإسلام فكر فلسفي، بل كانوا أميين لا يقرؤون ولا يكتبون، وكانت عقولهم أسيرة أنماطٍ محدودة من العادات والتقاليد والأعراف، فجاء الإسلام فحرر العقل من نطاقه الضيق (نطاق العادات والتقاليد)، ودعا الناس إلى استعمال عقولهم، وإطلاقها من إسهام التقليد الأعمى، ومن ثم فقد مهّد لنشأة الفلسفة الإسلامية، وأسهم في ذلك: تأثير الإسلام في معتنقيه - من العرب وغيرهم - والفتوحات الإسلامية، والمتكلمون، وحركة الترجمة، فنشأت الكثير من الاتجاهات الفلسفية، واشتهر كثير من الفلاسفة، ومنهم: الكندي، والفارابي، وابن سينا في المشرق، وابن باجه، وابن طفيل، وابن رشد في المغرب، وقد كان تأثيرهم كبيراً بالمدرسة الأرسطية والأفلاطونية، وغلبت على جهودهم سمة التوفيق بين أرسطو وأفلاطون من ناحية، والتوفيق بين الدين والفلسفة من ناحية أخرى.

وفي هذا الكتاب نعرض لجهود ومناهج جماعة من فلاسفة الشرق، وهم: (الكندي، والفارابي، وابن سينا) مبينين ما لهم وما عليهم، دون أن نحاكم أشخاصهم، وإنما نحن هنا نحاكم ونقومُ فكرًا وفلسفة.

الفلاسفة في الإسلام



الفلاسفة في الإسلام

